3 1761 04498 3203

4Gr
Pt1e
·Ga

PLATON

SÄMTLICHE DIALOGE

In Verbindung mit

Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter
und Gustav Schneider

[Übersetzt

herausgegeben

und mit Einleitungen, Literaturübersichten,
Anmerkungen und Registern versehen von

OTTO APELT

BAND III

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

PLATON

SÄMTLICHE DIALOGE

BAND III

Euthydemos — Hippias I/II und Ion, Alkibiades I/II — Gastmahl — Charmides, Lysis, Menexenos

243018.
12.4.30.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Alle Rechte,
einschließlich des Übersetzungsrechtes,
vorbehalten

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

PLATONS DIALOG
EUTHYDEMOS

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

OTTO APELT

ZWEITE DURCHGESEHENE AUFLAGE.

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK
Band 176

FELIX MEINER IN LEIPZIG. 1922

Germany

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Einleitung	1—22
2. Übersicht über die Literatur	23—24
3. Inhalt und Gliederung des Dialogs	25—29
4. Übersetzung	30—92
5. Anmerkungen	93—104
6. Register	105—107

Einleitung.

Die Ausbeute, die uns der Dialog Euthydemos für die Kenntnis der platonischen Gedankenwelt gewährt, ist nicht eben erheblich. Hätte irgend ein Zufall ihn uns verloren gehen lassen, so würde uns doch kein wesentliches Moment zum Verständnis der platonischen Philosophie fehlen. Denn was den Lehrgehalt betrifft, so findet sich kaum etwas, worüber wir uns nicht aus anderen Dialogen ausreichend, ja zum Teil sogar besser unterrichten könnten. Gleichwohl wird, wer den Dialog aufmerksam liest, nicht umhin können dem Schicksal Dank zu wissen, daß es ihn uns erhalten hat, und wäre es auch nur um seiner künstlerischen Vollendung willen. Denn in dieser Beziehung gehört der Dialog, meinem Dafürhalten nach, zu den hervorragendsten Leistungen Platons. Indes das ist ein Gesichtspunkt, der für die Wertbestimmung platonischer Werke weder allein noch auch nur an erster Stelle in Frage kommt. Zu oberst steht da immer und mit Recht die Rücksicht auf den sachlichen Gehalt. Nun wäre es angesichts der Bedeutung, die für die platonischen Dialoge die Figur des Sokrates hat, an sich ja nicht undenkbar, Platon habe mit diesem Werke eben nichts weiter beabsichtigt als ein lebensvolles Bild des Sokrates zu geben, ein Bild nämlich von seinem Verhältnis zu jener zweideutigen Klasse von Sophisten, die sich allmählich neben den im Dialog Protagoras uns vorgeführten Vertretern einer ernster gemeinten Sophistik geltend zu machen wußten. Wurde doch Sokrates oft genug mit diesen Sophisten ohne weiteres zusammengeworfen. Allein an ein bloßes dichterisches Lebensbild des Sokrates von der Hand des Platon,

und wäre es auch noch so vollendet, wird schwerlich jemand zu glauben geneigt sein. Denn das wäre geradezu eine Verleugnung der Eigenart platonischer Schriftstellerei. Wo fände sich sonst der Dialog, der ausschließlich zur Erinnerung an Sokrates geschrieben wäre? Nicht einmal von dem einzigen Monolog, den er verfaßt hat, von der Apologie, kann man das in uneingeschränktem Sinne behaupten. In allen platonischen Dialogen steckt ein Stück eigenes Leben, in allen spiegelt sich etwas ab von den ihn (Platon) bewegenden Gedanken, Stimmungen, Absichten und Hoffnungen, kurz alle haben ein mehr oder weniger lebhaftes aktuelles Interesse.

Das gilt denn auch zweifellos von unserem Dialog, wie jeder Leser desselben bald genug durchfühlen wird. Es ist das eigene Bedürfnis, das den Verfasser auf den Plan rief, es ist die erkannte Notwendigkeit, für seine Sache, für die Sache der echten und rechten Jugendbildung vor der Öffentlichkeit einzutreten gegenüber den Anmaßungen einer Sophistengeneration, deren Stammbaum weniger auf einen Prodikos oder Protagoras zurückwies als auf einen Euthydemos und Dionysodoros. In den Verhältnissen der unmittelbaren Gegenwart selbst, in dem Geiste, der sie beherrschte, lag die Aufforderung zu einer Auseinandersetzung mit ihnen, denn um nichts Geringeres handelt es sich als um die sittliche und geistige Zukunft Athens und Griechenlands. Soll Sophistenweisheit oder echte Philosophie, sollen die Jünger eines Euthydemos oder soll der berufenste Fortbildner sokratischer Weisheit die maßgebende Instanz für die Bildung der Jugend sein? Die Gegenwart also mit ihren Sorgen und Aufgaben war es, die den Euthydemosdialog entstehen ließ. Vielleicht hatte Platon in seiner frühen Jugend noch selbst Gelegenheit gehabt das Sophistenpaar zu sehen und zu hören. Sie mochten ihm als rechtes Prototyp für die Sophistenzunft der Gegenwart noch lebhaft vor der Seele stehen, ihm also besonders geeignet erscheinen ihnen die Farben zu entlehnen, mit denen er seine zeitgenössischen Konkurrenten, die Sophisten

der ersten Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts, seinen Lesern im Bilde darzustellen gedachte.

Ist demnach das Absehen Platons bei Abfassung unseres Dialogs auf nichts Geringeres gerichtet als auf den Kampf für die Jugendbildung überhaupt, so brauchte das kein Hindernis zu bilden auch ein Stück persönlicher Polemik mit unterlaufen zu lassen. Daß Platon tatsächlich die Gelegenheit benutzt hat, einem persönlichen Gegner einen Schlag zu versetzen, ist längst erkannt. Werfen wir also zunächst einen Blick auf diese persönliche Polemik.

Schleiermacher war es, der zuerst vermutete, daß die Maske des sophistischen Brüderpaares nicht bloß den eigentlichen Sophisten gilt, sondern auch gewissen früheren Genossen Platons aus der sokratischen Schule. Ob tatsächlich, wie er annimmt, dies auch für die Megariker zutrifft, bleibe dahingestellt, aber daß Antisthenes mit hinter dem sophistischen Brüderpaar steht, dafür liegen in unserem Dialog unzweideutige Anzeichen vor. Wir wissen aus sonstigen Quellen, daß zwischen Antisthenes und Platon nicht das beste Verhältnis bestand. Der Gegensatz der beiden von Haus aus grundverschiedenen Naturen steigerte sich der Überlieferung zufolge bis zu völliger Feindseligkeit. Antisthenes erkannte kein anderes Sein an als das der Materie. Seiner ganzen Geistesanlage nach jeder höheren Auffassung der Dinge unzugänglich, dabei von Charakter hartnäckig und steifnackig wie wenige, war er ein geschworener Feind wie jedes theoretischen Idealismus, so insbesondere des platonischen. Seinen philosophischen Standpunkt schildert uns Platon zusammen mit dem ähnlich Denkender in seinem Dialog Sophistes (246 A) folgendermaßen: „Sie ziehen alles vom Himmel und aus dem Unsichtbaren zur Erde hernieder, wobei sie wahre Felsblöcke und Eichen mit ihren Händen umfaßt halten. Denn indem sie nach allem greifen was stofflicher Art ist, behaupten sie steif und fest, nur das sei, was irgendwie Betastung oder Berührung zuläßt. Denn Körper und Sein ist ihrer Begriffsbestimmung nach ein und dasselbe, und

wenn irgend einer, der nicht zu ihnen hält, etwas Unkörperliches für seiend erklärt, so weisen sie ihn voller Verachtung ab und wollen nichts anderes hören“ [1]).

Für diesen „Spätling im Lernen“ (*ὀψιμαθὴς γέρων*), wie er in dem nämlichen Dialog von Platon genannt wird (251 B), war die platonische Ideenlehre begreiflicherweise nichts als ein unfaßbares Hirngespinst, zu nichts tauglich als nur den Hohn und Spott herauszufordern. Und eben diesen Standpunkt sehen wir in unserem Dialog von Dionysodoros dem Sokrates gegenüber vertreten (301 A). Diese Stelle zielt augenscheinlich auf die Ideenlehre und erinnert in der urwüchsigen Derbheit ihres Spottes ganz an die Polemik des Antisthenes.

Nicht weniger sicher ist auf ihn wenigstens mit zu beziehen — denn es handelt sich um eine Behauptung, die vielfach auch schon von anderen aufgestellt worden war [2]) — was über die Unmöglichkeit zu widersprechen und Unwahres zu sagen von unseren Sophisten vorgebracht wird. Denn eben dies berichtet uns Aristoteles in der Metaphysik (1024^{b} 33) von Antisthenes. Es liegt nahe, anzunehmen, Platon habe durch die unmittelbare Zusammenstellung dieser immerhin auf wirkliche philosophische Probleme hinweisenden Paradoxa mit den philosophisch völlig wertlosen Klopffechterstückchen der Sophisten dem Antisthenes besonders übel mitspielen wollen. Denn diese Degradation einer wissenschaftlich ernst gemeinten Behauptung mußte auf den Antisthenes ähnlich verletzend wirken wie der wegwerfende Spott des Antisthenes gegen die Ideenlehre auf Platon. Es lohnt sich dabei einen Augenblick zu verweilen.

Man kann es dem Platon nicht verdenken, wenn er gegen seinen rücksichtslosen Gegner nicht die zartesten Saiten aufzog. Aber es war doch wohl zu weit gegangen, wenn er sich durch eine an sich berechtigte Erbitterung dazu hinreißen ließ ihn dadurch zu demütigen, daß er ihn

[1]) Vgl. auch Theaet. 155 B.
[2]) Vgl. Crat. 429 C D.

mit Leuten wie diesen Sophistenbrüdern auf eine Stufe stellte. Der Geistesarmut mochte er ihn mit Recht zeihen, wie er es im Theätet und Sophistes tut, aber wenn er ihn geradezu zum Sophisten stempelt, so lag darin, wie es scheint, doch eine Verkennung des Standpunktes seines Gegners, welche die Motive seines Denkens nicht im richtigen Lichte erscheinen läßt. Die paradoxen Behauptungen des Antisthenes gehen, wie wir aus Aristoteles sehen, auf seine Forderung zurück, daß man rechtmäßigerweise nur Eines von Einem (ἓν ἐφ' ἑνός) aussagen dürfe, m. a. W., daß man sich auf identische Urteile beschränken müsse. Damit stehen wir aber bei der berühmten Streitfrage über das Eine und Viele, die seit den Eleaten die Geister beschäftigte[1]). Denn diese Frage ist, logisch genommen, nichts anderes als die Frage nach dem Verhältnis des Subjektes zum Prädikat im Urteil. Platon gibt uns darüber selbst am besten Auskunft. Im Sophistes sagt er (251 B): „Wenn wir vom Menschen reden, so legen wir ihm doch viele Prädikate bei; wir wenden auf ihn an die Vorstellungen von Farbe, Gestalt, Größe, Schlechtigkeit und Tugend; mit all dem und tausenderlei anderem bringen wir zum Ausdruck, daß er nicht nur Mensch ist, sondern auch gut und unzähliges andere. Und ebenso steht es auch mit den übrigen Dingen: wir setzen ein jedes von ihnen als eines und sagen doch wieder vieles und mit vielerlei Namen von ihm aus. Sofort machen nun gewisse Leute den naheliegenden Einwand, nimmermehr könne das Viele Eines und das Eine Vieles sein, und so gefallen sie sich denn darin es als unstatthaft zu bezeichnen, wenn man den Menschen gut nennt: nur das Gute dürfe man gut und die Menschen nur Menschen nennen. Denn ich glaube, du triffst häufig mit Leuten zusammen, die sich mit allem Eifer auf diese Dinge geworfen haben, mitunter mit schon bejahrteren Männern[2]), die infolge geistiger Armut sich voller Bewunderung an diese Dinge hängen und sich dann

[1]) Vgl. dazu meine Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil., p 201 ff.
[2]) Damit wird offenbar auf Antisthenes angespielt.

einbilden, eben damit die Krone aller Weisheit gefunden zu haben." Und im Philebos (15 D f.): „Wir behaupten, daß das beim Disputieren völlig ineinanderfließende Eine und Viele sich allenthalben bei jeder Behauptung eindrängt, wie vordem, so auch jetzt. Und das wird ohne Ende so fortgehen, wie es auch jetzt nicht erst angefangen hat; vielmehr bekundet sich in dieser Erscheinung, wie es mir vorkommt, eine unvergängliche und nie veraltende Eigenschaft unserer menschlichen Denk- und Redeweise. Jeder Jüngling aber, der zuerst davon zu kosten bekommt, freut sich, als hätte er einen wahren Schatz von Weisheit gefunden: er ist vor Vergnügen ganz außer sich und setzt voll frischer Lust alle Hebel der Rede in Bewegung, bald das Viele zusammenballend und zu Einem zusammenschmiedend, bald wieder es aufwickelnd und in seine Teile zerlegend, womit er an erster Stelle und am stärksten sich selbst ins Gedränge bringt, sodann den gerade zunächst Stehenden, mag er nun jünger oder älter oder gleichalterig sein, weder Vater noch Mutter schonend noch sonst irgend einen, der Ohren hat, nicht nur von den Menschen, sondern fast möchte man sagen, auch von den übrigen Geschöpfen."

So abschätzig hier Platon auch von der Sache redet, so glaubt man doch aus seinen Worten etwas heraus zu hören, was wie ein Hinweis auf ein philosophisches Problem klingt. Und was den Antisthenes anlangt, so darf man ihm vielleicht zutrauen, daß seinen darauf bezüglichen paradoxen Sätzen nicht ein ausschließlich eristisches Interesse, sondern eine ernstere Tendenz zu Grunde lag. Wenn man ihn behaupten läßt, es gebe nur identische Urteile, so tritt diese Behauptung näher zugesehen eigentlich nur als Forderung auf (*μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἑφ' ἑνός* Ar. Met. 1024 b 33). Und wäre sie mehr als dies, wie sollte man sich dann die Tatsache erklären, daß er, der wegen seines geschmackvollen Stiles viel Bewunderte, eine so ausgiebige schriftstellerische Zwiesprache mit dem Publikum unterhielt, während er doch seiner eigenen Theorie zufolge, um mit den Worten unseres Dialogs

zu reden, „nicht bloß anderen Leuten den Mund völlig stopfte[1]), sondern auch sich selbst“? Gerade von ihm, der die Dinge von ihrer am meisten in die Augen fallenden Seite ansah, wird man sich eines so handgreiflichen Widerspruches kaum zu versehen haben. Wohl aber konnte er als Sokratiker sich fragen: Wie kann man sich gegen jeden Irrtum sichern? Und die Antwort konnte lauten: der einzige Weg absolut Unwidersprechliches und Wahres zu sagen wäre der, daß man sich nur in identischen Urteilen bewegt. Aber wie man damit im Leben durchkommen konnte, das ließ er dahingestellt. Was er vorbrachte, war ein bloßes Postulat, ohne ausdrücklichen Verzicht auf die Macht des Tatsächlichen, ein kindlicher Versuch und in jedem Sinne beschränkter Anfang zu einer Lehre von der Denknotwendigkeit, entsprungen vielleicht einer Ahnung von der Wichtigkeit des Satzes der Identität und des Widerspruchs für die Logik als des Kriteriums aller analytischen Urteile.

So viel von den Beziehungen des Dialogs auf Antisthenes. Die übrigen Sophismen dienen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der Polemik gegen irgend welche einzelnen persönlichen Gegner, sondern der Illustration der Lehrweise der Sophisten als solcher. Damit sind wir wieder bei dem angelangt, was wir gleich zu Anfang als das eigentliche Thema unseres Dialogs bezeichneten, nämlich die Auseinandersetzung zwischen Platon und den Sophisten seiner Zeit rücksichtlich ihres Anrechtes auf Bildung der Jugend. Es gilt also jetzt beide Parteien zu verhören, um die Grundlage zu gewinnen zu einem sichern Urteil über die Berechtigung oder — je nachdem — Unzulässigkeit ihrer Ansprüche.

Bei unserem Sophistenpaar nun als Vertretern der Sophistik überhaupt handelt es sich abgesehen von dem bereits Besprochenen, mit dem zugleich alles schon vorweggenommen ist, was einige Verwandtschaft hat mit wirk-

[1]) So 303 E *ξυρράπτετε τὰ στόματα τῶν ἀνθρώπων.* Vgl. 286 C. 288 A.

lichen philosophischen Problemen, lediglich um ein Spiel mit verblüffenden Vexierfragen. Was sie zu Markte bringen, zeugt zwar alles von einer gewissen Findigkeit und schlauen Berechnung, entbehrt aber jedes eigentlichen philosophischen Interesses. Der ganze Witz dieser armseligen Spielerei beruht, logisch genommen, auf der Nichtbeachtung oder willkürlichen Beiseiteschiebung des *secundum quid* (*ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς*). Denn worauf die Sache fast durchweg hinausläuft, ist entweder die Mehrdeutigkeit von Worten oder die Loslösung der Begriffe aus ihren natürlichen Beziehungen und Zusammenhängen. Beides aber gehört unter die Rubrik des *secundum quid*.

Diese sophistischen Täuschungsmittel sind es, die unserem edelen Brüderpaar gleich zu seinen ersten beiden Erfolgen verhelfen. In dem ersten Sophisma nämlich (275 D f.) wird das Wort *σοφός* (weise, wissend) einmal in dem Sinne „wissend" (also in Bezug auf das, was ich schon habe), sodann in dem Sinne „gelehrig" (also in Bezug auf das, was ich erst erwerben will, „leicht fassend") genommen; in dem zweiten aber (276 D ff.) steht die Sache so: die Frage lautet: Lernt man was man weiß oder was man nicht weiß? Antwort: Was man nicht weiß. Darauf Widerlegung durch beispielsweise Einführung eines Lehrers, der seinen mit den Buchstaben an sich schon bekannten, aber des Lesens von Worten und Sätzen noch unkundigen Schülern die Worte und Sätze vorliest (sie dabei durchbuchstabierend). Da nun Worte und Sätze aus nichts anderem als aus Buchstaben bestehen, diese aber (als Buchstaben) den Schülern bereits bekannt sind, so lernen, meint der Sophist, diese Lernenden ja tatsächlich nur, was sie schon wissen. Mithin lernen nicht die Unwissenden, sondern die Wissenden. Hier werden also die Buchstaben (*γράμματα*) einmal im eigentlichen Sinne genommen, sodann *secundum quid* als etwas, was sie nur durch geregelte Zusammensetzung werden, nämlich Worte und Sätze. Diese sind aber, wenngleich aus Buchstaben bestehend, doch etwas ganz anderes als Buchstaben. Im Griechischen macht sich nun die Sache

noch viel leichter, weil γράμμα da sowohl den Buchstaben wie das Schriftwerk bedeuten kann.

Durch das Losreißen der Begriffe aus ihrem natürlichen und notwendigen Zusammenhang, teils allein teils verbunden mit dem Doppelsinn von Worten, gelingen die tollsten Escamotagen, ganz im Stile der aus des Aristoteles sophistischen Elenchen bekannten Sophismen. Wie bei Aristoteles z. B. bewiesen wird (177b14), daß ein guter Schuster auch ein schlechter Schuster sein kann (weil ein guter Schuster auch moralisch schlecht sein kann), oder daß fünf gerade und ungerad ist (weil es drei und zwei ist 166a33), oder daß (178a30ff.), wer im Würfelspiel von zehn Steinen zwei verloren hat, alle verloren hat (weil, was man hatte und nicht mehr hat, man verloren hat, wie man denn in unserem Fall das Zehn Steine haben verloren hat), so wird in unserem Dialog (294 Aff.) daraus, daß man einiges wisse, gefolgert, daß man alles wisse, so wird ferner bewiesen (297 Dff.), daß Sokrates vaterlos sei, ferner (298 Bf.) daß des Ktesippos Vater zugleich Vater aller Menschen und Tiere sei usw. Den Gipfelpunkt erreicht diese großartige Weisheit wohl in dem geistreichen Beweis, daß des Ktesippos Vater ein Hund sei. Den Beweis lese man selbst nach 299 Df.

Durch diese Entwurzelung der Begriffe — wie man es nennen kann — und ihre Freigebung für jeden beliebigen Gebrauch machen es die Sophisten möglich im Handumdrehen das Gegenteil von dem zu beweisen, was vorher bewiesen oder festgestellt war. Sehr treffend heißt es denn im Phaidon (90 C) von diesen Wort- und Satzverdrehern, „die aus dem Betrieb von Streitreden ein förmliches Gewerbe machen“: „Sie glauben am Ende alle anderen an Weisheit weit zu überragen und allein erkannt zu haben, daß weder an den Dingen noch an den Reden irgend etwas Gesundes und Sicheres ist, sondern daß alles in der Welt schlechtweg wie im Euripos in beständig wechselndem Auf- und Abströmen begriffen ist, ohne auch nur einen Augenblick zu beharren“.

Schon Schleiermacher macht die Bemerkung, daß, je näher dem Ende, die Sophismen um so armseliger werden. Sie nehmen in der Tat immer mehr den Charakter des rein Burlesken an, um endlich mit einer reinen Luftblase, einer läppischen Albernheit, ihren Abschluß zu finden. Es zeigt sich eben an dem Verlauf dieser Probelektion der Sophisten die deutliche Absicht Platons, diese Sophistenweisheit in ihrer ganzen Hohlheit, Nichtigkeit und Erbärmlichkeit nicht nur an sich den Lesern vorzuführen, sondern vor allem auch ihren Wert als Erziehungs- und Bildungsmittel der Jugend grell zu beleuchten. Je niederschlagender und einschüchternder die auf bloße Verblüffung und Überrumpelung des Antwortenden berechnete Unterredungsweise der Sophisten auf den jungen Kleinias wirkt, um so schärfer mußte jeder Leser die Anmaßung dieser Leute verurteilen sich als die berufenen Lehrer der Jugend aufzuspielen.

Zu diesen Proben sophistischer Unterrichtskunst, die den Schüler statt ihn zur Tugend anzuleiten, wie es doch als Aufgabe zu Anfang des Dialogs von den Sophisten gefordert und anerkannt worden war, nur betäuben und an sich selbst irre machen, bieten die beiden Abschnitte, in denen sich Sokrates mit dem eingeschüchterten Kleinias beschäftigt, in allen Stücken das gerade Gegenteil. Es ist eine Ethik *in nuce*, eine elementare Güterlehre, die Sokrates hier dem eben dem Knabenalter entwachsenen Jüngling nicht in autoritativer Belehrung mitteilt, sondern in echt sokratischer Weise aus ihm herauskatechisiert, so daß Kleinias gewissermaßen sein eigener Lehrer wird. Was verhilft uns zu wahrem Lebensglück? Es gibt eine ganze Reihe sogenannter Güter; aber an sich nützen sie uns nichts zur Erlangung der Eudämonie. Nicht auf den bloßen Besitz der sogenannten Güter wie Reichtum, Schönheit usw. kommt es an, sondern auf den Gebrauch, der von ihnen gemacht wird. Und den richtigen Gebrauch, wer lehrt ihn uns? Die Weisheit. Aber diese Weisheit, worin besteht sie denn? Was ist ihr Gegenstand im Unterschied von allen

anderen Künsten und Wissenschaften, deren eine jede eben ihren bestimmten, mit Sicherheit angebbaren Gegenstand hat? Das führt zu Betrachtungen, die skeptisch enden, ohne daß wir deshalb annehmen müßten, Platon habe die Lösung nicht schon in der Hand gehabt und es handele sich hier um etwas anderes als um das bekannte Versteckenspielen, das dem Leser die Lösung überläßt und sie ihm auch zutraut.

Jedenfalls sind wir in der Lage uns mit Hilfe einerseits des Dialogs Charmides anderseits der Republik[1]) ein Bild von der Sache zu machen. Es ist eine Klimax von Künsten, die hier für jeden einzelnen Fall in Betracht kommt, die aber immer, man mag nun bei diesem oder jenem Handwerk als unterster Stufe beginnen, in der nämlichen Spitze endigt. Gehen wir z. B. von der Schusterkunst aus. Der von einem tüchtigen Meister dieses Faches gefertigte Schuh mag für sich genommen allen Anforderungen an die Schusterkunst entsprechen; aber das Urteil darüber, ob er dem Bedürfnis dieses oder jenes Jünglings in allen Beziehungen Genüge tut, kann nur der Lehrer der Gymnastik oder der Arzt abgeben[2]). Und ob der Turnmeister, mag er sich auch noch so gut auf die Regeln der gymnastischen Technik als solcher verstehen, in der ganzen Tendenz der körperlichen Übungen die richtige Wahl getroffen habe, das zu beurteilen ist wiederum nicht er berufen, sondern der auf einer höheren Warte stehende Staatsmann, der dabei sein Auge auf die körperliche Tüchtigkeit des ganzen Volkes in gleicher Weise für die Zwecke friedlicher Tätigkeit wie für die Aufgaben des Krieges richten wird. Und der Staatsmann? Hier kommt es nun darauf an: ist er selbst Philosoph oder nur Staatsmann im landläufigen Sinn? Nur, wenn er das erstere ist, wird er zuständig sein als oberste und letzte Instanz seine Entscheidung zu geben. Was aber berechtigt ihn dazu? Er ist es, und er allein, dem sich die Erkenntnis der Idee

[1]) Vgl. Rpl. 428ff. 508Bff. 601Cff.

[2]) Hierzu vergleiche man Stellen wie Crat. 388Cff.

des Guten in vollem Umfang erschlossen hat, eine Erkenntnis, von welcher der Wille untrennbar ist, sie als allbestimmende Macht im Leben zur Geltung zu bringen. Sie ist der eigentliche Gegenstand der Weisheit, nach dem im Dialoge zwar auf das Angelegentlichste gefragt, aber scheinbar noch vergebens gefragt wird. Nur mit ihrer Hilfe kann alles im Sinne des Schönen und Guten geregelt werden, nur durch sie erhalten Körperschönheit, Reichtum, Gesundheit und was es sonst an sogenannten Gütern gibt, erst ihren wahren Wert. Um aber das Verhältnis dieser Weisheit zu der von Platon in anderen Dialogen so stark betonten Selbsterkenntnis richtig verstehen zu lernen, müßten wir auf das Verhältnis des Euthydemos zum Charmides eingehen. Das bleibe indes der Einleitung in den Charmides vorbehalten.

Damit war für Platon in seinem Sinne die Frage nach der Eudämonie, diese höchste Frage der griechischen Ethik, befriedigend gelöst. Wir aber müssen die Skepsis, mit der bei Platon der Euthydem in offenbar nur vorläufiger Weise endigt, auch auf seine endgültige Lösung des Problems, wie sie in der Republik vorliegt, ausdehnen. Die Aufgabe, welche Platon der Ethik stellt, läßt sich kurz folgendermaßen bezeichnen: die verständige Selbstbeherrschung soll gewonnen werden und sich durch die Weisheit der Idee des Guten unterwerfen. Und was fordert diese Idee des Guten? Gerechtigkeit (im Sinne der Gesamttugend)! Und was fordert die Gerechtigkeit? daß ein jeder tue, was seines Berufes ist (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν*). Mit dieser Antwort aber können wir uns nicht zufrieden geben. Denn sie weist uns nicht auf einen besonderen Gegenstand der Idee des Guten, sondern nur auf die Anforderungen des jeweiligen Lebensberufes mit seinen mehr oder weniger materiellen oder natürlichen Bedürfnissen hin. Wir rühren damit an den eigentlichen Mangel der griechischen Ethik: es fehlt ihr die Idee der persönlichen Würde als des eigentlichen Gegenstandes der Idee des Guten. Doch dies nur nebenbei.

Auf Grund des hiermit beendeten kritischen Parteien verhöres sind wir nunmehr in der Lage genauer und sicherer von dem Zwecke des Ganzen Rechenschaft zu geben, als es zu Anfang geschah. Wäre Platons Absicht bei Abfassung des Dialoges, wie man bei oberflächlicher Betrachtung wohl meinen könnte, nur dahin gegangen die himmelweite Kluft aufzuzeigen, die seine Lehre von der Scheinweisheit der Sophisten trennte, oder wäre sie auch nur dahingegangen gewissen persönlichen Angriffen auf sein Philosophem entgegenzutreten, so hätte er, statt in bloß populärer Weise, wie es im Dialoge geschieht, einen Hauptpunkt seiner Philosophie zu erörtern, gewiß nicht verabsäumt, den streng wissenschaftlichen Charakter seines Philosophems in ein helleres Licht zu setzen. Wir hätten dann z. B. doch einigen Grund zu erwarten, daß die von Platon so über alles gepriesene Dialektik in ihrer spezifisch platonischen Form — als Definition und Einteilung — hier irgendwie zur Geltung käme. Doch dem ist nicht so, und selbst ihr Name kommt nur einmal (und zwar nicht in der abstrakten, sondern in der konkreten Form *ὁ διαλεκτικός* 290 C) in flüchtiger Erwähnung vor. Gleichwohl finden wir tatsächlich nicht wenige auch unserer hervorragenden Forscher in der Ansicht befangen, daß in der wissenschaftlichen Polemik gegen andere Richtungen und Schulen das eigentliche Absehen des Dialogs zu suchen sei. So heißt es bei Brandis, Gesch. d. gr. Phil. II, 1, 172: „Verspottende Darstellung eitler sophistischer Fechterkünste und kurze Nachweisung der Weisheit als derjenigen Kunst, die ihren Gegenstand zugleich hervorzubringen und zu gebrauchen imstande, d. h. als der wahren Staats- oder königlichen Kunst, bildet die beiden sehr ungleichen Bestandteile des Euthydemos, die zu der Einheit eines Dialogs zu verknüpfen den Platon teils der am Schlusse hervortretende Zweck, die wahre Philosophie, in ihrem Unterschiede von der Sophistik, gegen die Verunglimpfungen der Rhetoren zu verteidigen, teils Notwehr gegen die Kritik einiger Sokratiker veranlaßt zu haben scheint.“ Ganz ähnlich Zeller

und andere. Dem gegenüber ist es, wenn nicht ausschließlich, so doch vornehmlich, das Verdienst von Bonitz, durch eindringliche Analyse des Gesprächs den klaren Nachweis geliefert zu haben, daß es sich nicht sowohl um den Gegensatz wissenschaftlicher Standpunkte als solcher, d. h. dem bloßen wissenschaftlichen Gehalte nach, handelt, sondern um den Gegensatz geistiger Strömungen, sofern sie bestimmend waren für die praktische Lebensansicht der gebildeten Kreise des Volkes. Was dem Platon den Griffel in die Hand drückte, war nicht das vorübergehende, gelegentliche Interesse, der Petulanz gewisser wissenschaftlicher Gegner entgegenzutreten und sie in ihrer Nichtigkeit bloßzustellen, sondern die schwere Gefährdung der ganzen sittlichen Bildung seines Volkes durch die Sophisten und gewisse sophistisch gerichtete Sokratiker. Denn sie beherrschten den Jugendunterricht und hatten damit die Zukunft des Volkes bis zu einem gewissen Grade in ihrer Hand. Dieser Gefahr vorzubeugen war nicht eine Sache augenblicklicher Erregung, sondern weit ausblickender Sorge für die Zukunft. Platon setzte alles daran, seiner, der echt sokratischen Unterrichtsweise in den Augen aller Urteilsfähigen den Sieg zu verschaffen über die gewissenlose Leichtfertigkeit der sophistischen Unterrichtsweise. Er will sich und seiner Schule einen Platz an der Sonne erkämpfen. Er stellt nicht Lehre gegen Lehre, nicht Philosophem gegen Philosophem, sondern Unterrichtsweise gegen Unterrichtsweise. Wäre das erstere der Fall, so könnte man sich wohl denken, daß er den Kleinias, vielleicht auch den Ktesippos, ganz aus dem Spiele gelassen hätte; ja, es wäre dies dann für die Sache selbst weit vorteilhafter gewesen. Platon hätte die Künste der Sophisten, was jetzt nur teilweise geschieht, sich durchweg an Sokrates selbst erproben lassen und Sokrates wäre ihnen da mit der ganzen Überlegenheit seiner Ironie sowohl wie zwingenden Dialektik entgegengetreten. Wir hätten also ein Gespräch erhalten von ähnlichem Gepräge etwa wie den Protagoras. Allein darauf kam es ihm eben nicht an. Worauf es ihm ankam, war vielmehr dies, den

Lesern so eindringlich wie möglich die Unfähigkeit und völlige Unzulänglichkeit der Sophisten zur Erfüllung ihrer übernommenen Aufgabe als Jugendbildner und die Nichtigkeit ihrer dreisten Verheißungen als angeblicher Spender der Tugend zum Bewußtsein zu bringen. Wenn er dem auch ein Teilchen persönlicher Polemik beimischt, so ändert das nichts an Ziel und Charakter des Ganzen.

Bonitz wird also recht behalten, wenn er die Absicht des Ganzen in folgender Formel zusammenfaßt: „Der Beruf der Philsophie, die wahre Bildnerin der Jugend zu sein, wird gerechtfertigt gegenüber der Scheinweisheit, die an ihre Stelle eintreten will, durch Selbstdarstellung der einen und der anderen."

Dieses Moment der Selbstdarstellung aber, auf das Bonitz mit Recht besonders starkes Gewicht legt, ist nicht bloß wichtig für die Feststellung der eigentlichen Absicht des Dialogs, sondern hat auch seine große Bedeutung für die dramatische Wirkung des Ganzen. Auf ihr beruht ganz wesentlich der Reiz, den das mit ganz außerordentlichem Kunstverstand entworfene Werk auf den aufmerksamen Leser ausübt. Schon die ganze Gangart der Darstellung,. der Rhythmus, in dem sie sich im Großen bewegt, zeugt von der Meisterschaft des Verfassers. Sie erfreut und erfrischt den Leser durch den wohltuenden Wechsel von Erregung und Beruhigung. In drei Gängen spielt sich das Auftreten der Sophisten ab, und ein jeder dieser Gänge gleicht einem aufregenden Unwetter, in dem ein Windstoß den anderen ablöst. Aber einem jeden dieser Gänge folgt ein Gespräch des Sokrates entweder mit Kleinias oder mit Kriton, das wie Sonnenschein nach einem Gewitter wirkt.

In den Sturmszenen führt das Brüderpaar, voran Euthydem, das große Wort. Und wie hat uns Platon diese beiden Gestalten lebendig vor Augen zu stellen verstanden. An Jahren schon ziemlich vorgeschritten, ja schon Greise, stehen sie doch an Beweglichkeit, Lebhaftigkeit und Munterkeit hinter keinem Jüngling zurück. Ihre

Spannkraft hat es ihnen ermöglicht, noch im Alter von der Hoplomachie (Waffenkunst) und Redekunst zur Eristik überzugehen und in ihr eine Fertigkeit zu erlangen, die ihnen zu großen Triumphen verhilft. Aneinander gewöhnt und zueinander stimmend wie Handpferd und Sattelpferd, arbeiten sie sich pünktlich und meist glücklich in die Hände, ohne doch etwa ganz jenen horazischen *gemelli* zu gleichen, von denen das

fraternis animis quidquid negat alter et alter

gilt. Ihre Kunst nämlich ist keine ganz leichte. Sie gleichen den Clowns im Zirkus, die bei aller Spaßmacherei doch keinen Augenblick ihre Aufmerksamkeit ruhen lassen dürfen, wenn sie sich nicht der Gefahr einer Entgleisung aussetzen wollen. Kein Wunder also, wenn aller Wachsamkeit ungeachtet ab und zu ein Mißgriff, ein Versagen vorkommt. Ist dies aber bei einem von ihnen der Fall, dann verabsäumt der andere nicht, seinem lieben Bruder und Kollegen einen gehörigen Rippenstoß zu versetzen (vgl. 297 A). Worauf es aber dem Platon vor allem ankommen mußte, das war die Kennzeichnung der Nichtigkeit, Schalheit und Hohlheit der angeblichen Weisheit dieser Sophisten einerseits und ihrer Gewissenlosigkeit in Erfüllung der von ihnen selbst ausdrücklich als solcher bezeichneten Aufgabe anderseits. In der Art nun, wie Platon uns dies durch seine Kunst zur Anschauung zu bringen weiß, übertrifft er sich beinahe selbst. Ihre völlige Bewußtlosigkeit über den Unwert ihrer Künste, ihre naive Unbekümmertheit um Einhaltung ihres gegebenen Versprechens eine Probe davon zu geben wie sie die Jugend zur Tugend erziehen, die Selbstverständlichkeit, mit der sie sich überhaupt über alles hinwegsetzen was irgendwie nach ernster Wissenschaft aussieht, das Raffinement, mit dem sie jede Aufforderung des Sokrates zu ernster Inangriffnahme ihrer eigentlichen Aufgabe nur zur Handhabe für eine Überraschung mit einem neuen Sophisma zu machen wissen — alles dies ist mit unnachahmlicher Kunst zum Ausdruck gebracht.

Dem sophistischen Brüderpaar steht das Jünglingspaar Kleinias und Ktesippos gegenüber. Kleinias ein Jüngling edler Art, ähnlich dem Lysis und Charmides, eben erst in das Jünglingsalter eingetreten und noch nicht selbstständig genug, um sich vor den Fallstricken der Sophisten zu sichern. Was ihn von einem Lysis und Charmides unterscheidet, ist die geradezu zauberartige Schnelligkeit, mit der er noch im Verlaufe des Gespräches mit Sokrates zu einer geistigen Reife gelangt, die ihn nicht mehr als den Belehrten, sondern als den Lehrenden erscheinen läßt (289 D ff.). Allein man braucht keine besonders scharfe Brille aufzusetzen, um zu sehen, daß dies nichts ist als eine groteske Übertreibung des Sokrates gegenüber seinem gutherzigen und biedern Freund Kriton. „Wenn", so spricht der Dialog zwischen den Zeilen zu uns, „selbst ein Mann von so mäßigem Scharfsinn wie Kriton gleich dahinter kommt, daß es beim Kleinias hier nicht mit rechten Dingen zugeht und daß dem Sokrates wohl im Drange der Mitteilung ein kleines *qui pro quo* untergelaufen ist, indem er den Kleinias an seine (des Sokrates) Stelle setzte, so wirst du, verehrter Leser, nicht nur sofort einsehen, wie recht Kriton mit dieser seiner Vermutung hat, sondern auch den Grund dieser Verwechselung erkennen." Was aber mag dieser Grund sein? Platon wollte durch diese rein scherzhafte Übertreibung, die sich Sokrates gegenüber seinem guten Freunde erlaubt, nur recht drastisch im Bilde den Gegensatz illustrieren, der zwischen seiner Lehrweise und der der Sophisten bestehe. Hat die letztere nur die Wirkung, einen zarten Jüngling einzuschüchtern und alles Selbstvertrauens zu berauben, so steht es mit der seinigen gerade umgekehrt: sie weckt die schlummernde Geisteskraft und läßt das noch schwache Selbstvertrauen zusehends erstarken. Die scherzhafte Form aber, in der dies geschieht, hätte sich Sokrates nicht erlauben können, wenn er den ganzen Hergang unmittelbar nur dem Publikum erzählt hätte und nicht seinem trauten Freund Kriton, der ja nun selbst gleich aufklärend eingreifen konnte und es auch tut. Auch

aus so kleinen Zügen läßt sich die Wichtigkeit der Einführung des Kriton als des Adressaten, an den der Dialog gerichtet ist, erkennen. Doch davon gleich nachher mehr. Jetzt erst ein Wort über den Genossen und Liebhaber des Kleinias, den Ktesippos.

Ktesippos ist nicht nur um einige Jahre älter, sondern auch schon von Natur ungleich viel dreister angelegt als Kleinias, dabei von rascher und sicherer Auffassung, gewandt und gewitzigt genug, um den Sophisten nicht nur bald hinter ihre Schliche zu kommen, sondern sie auch mit ihren eigenen Waffen wirksam zu bekämpfen. In ihm hat Platon seinem Sokrates einen Gehilfen zur Seite gestellt, der ihm die nützlichsten Dienste leistet. Für die Ökonomie der Dichtung war ihm eine derartige Figur geradezu unentbehrlich. Das dreiste und gewissenlose Gebaren der Sophisten forderte ein entsprechendes Gegengewicht. Auf den groben Klotz gehört ein grober Keil. Sokrates hätte seiner gewohnten Ritterlichkeit untreu werden müssen, wenn er in eigener Person Gleiches mit Gleichem vergolten hätte. Da ist denn Ktesippos sein berufener Stellvertreter[1]), der den Sophisten nichts schuldig bleibt, ja sie an drastischer Derbheit noch ein gut Stück hinter sich läßt. Er spielt also eine Rolle, ganz ähnlich der des Doppelgängers des Sokrates im größeren Hippias. Er ist das Sprachrohr des Sokrates, um den Gegnern deutlich zu verstehen zu geben, was er von ihnen hält. Wie drollig nimmt es sich demgemäß aus, wenn Sokrates in den heftigsten Momenten des Aufeinanderplatzens der Geister beruhigend zwischen die Streitenden tritt und des Ktesippos Ungestüm zu bändigen sucht, das er doch gerade braucht, um den Sophisten gehörig zu Leibe zu gehen.

Und nun Sokrates selbst, wie glücklich ist er gezeichnet und wie liebevoll. An einer Stelle unseres Dialoges (276 B),

---

[1]) Seinen Iolaos nennt er ihn ironisch scherzend 297 D in so gesucht zweideutiger Weise, daß er den wahren Sachverhalt bei aller Verhüllung doch deutlich erkennen läßt.

die von dem Beifallssturm berichtet, den Euthydemos für einen seiner Schlager von seiten der Korona davonträgt, heißt es, das habe sich ähnlich ausgenommen, als hätte der Chormeister mit seinem Stabe dem Chore dazu das Zeichen gegeben. Mit einem Chor der Tragödie wird also hier die zuhörende Anhängerschar der Sophisten verglichen Mir aber will es scheinen, als könnte man mit gleichem Recht die Rolle, welche Sokrates in unserem Dialoge spielt, mit der des Chores in einer sophokleischen Tragödie vergleichen. Er spielt gewissermaßen die Rolle des Unparteiischen; selbst in den Augen des Kriton besteht zwischen Sokrates und dem sophistischen Brüderpaar kein unversöhnlicher Gegensatz. Nach jedem der drei Probegänge (Epeisodien könnte man sie nennen) der Sophisten läßt er seine Stimme vernehmen, schlägt die Leidenschaften nieder, wirkt beruhigend und tröstend nach der einen, rücksichtsvoll mahnend nach der anderen Seite hin, kurz alles sucht er auf das richtige Maß zurückzuführen. Auch bei den Sophisten setzt er, wie er sich wenigstens den Anschein gibt, immer nur die besten Absichten voraus; sein Gegensatz zu ihnen macht sich nicht durch unmittelbaren Ausdruck seiner wahren Gefühle bemerklich, sondern versteckt sich hinter die beschwichtigenden Worte, die er an den verblüfften Kleinias richtet. Denn eben diese Beschwichtigung weiß er (277 Dff.) mit großer Kunst und kluger Berechnung zu einem scharfen Spiegel des Unfugs der Sophisten zu machen; sie werden mittelbar auf das Trefflichste charakterisiert, ohne daß doch irgend ein verletzendes oder unhöfliches Wort gegen sie fällt.

Tritt den Sophisten gegenüber die Ironie des Sokrates mehr als ein Spiel der Klugheit auf, so zeigt sie sich von ihrer liebenswürdigsten Seite gegen seinen Freund und Gaugenossen Kriton, diesen grundbraven Vertreter des schlichten bürgerlichen Erwerbsstandes. Er ist es, dem zuliebe eigentlich unser ganzes Stück, wenn man es als eine Art Drama zu nehmen sich erlaubt, aufgeführt wird. Denn ihm wird das Ganze von Sokrates erzählt, er vertritt also

gleichsam die Stelle des Publikums[1]). Doch verflicht sich seine Teilnahme an der Darstellung so innig mit dieser selbst, daß er nach dem zweiten Probegang der Sophisten und dann gegen das Ende hin beinahe wie ein Mitspieler an der vorgeführten eigentlichen Handlung erscheint. Denn er hat als Vater von zwei Söhnen das lebhafteste Interesse an allen Fragen der Erziehung und Bildung, und wenn Sokrates mit ihm seinen gutmütigen Scherz in Hinsicht auf sein (des Sokrates) Verhältnis zu den Sophisten treiben zu dürfen glaubt, so braucht man darin im Grunde nichts anderes zu sehen als das unbedingte Vertrauen in den gesunden Menschenverstand seines Freundes. Er kann ihn ruhig auffordern mit ihm bei den Sophisten in die Lehre zu gehen, er kann ihn bitten, vollständig nach seinem Belieben zu wählen, denn er weiß, sein natürlicher Biedersinn und seine angeborene Wahrheitsliebe wird ihn vor jeder dauernden Berührung mit der Aufgeblasenheit und Eitelkeit der Sophisten bewahren. Und Kriton gibt deutlich genug zu verstehen, daß sich Sokrates in dieser Erwartung nicht täuscht.

Die Einführung des Kriton war dem Platon für die Komposition unseres Dialoges auch insofern wichtig, als sie ihm die scheinbar ungesuchte Gelegenheit bot, das eigentliche Thema des Dialoges durch einen Zusatz zu

[1]) Man erhält dadurch gewissermaßen zwei Arten von Publikum: nämlich 1. dasjenige Publikum, für welches das ganze Werk geschrieben ist und 2. dasjenige, dem das Stück innerhalb dieses Ganzen vorgeführt wird. Äußerlich genommen, also in rein formeller Beziehung, könnte man damit vergleichen Shakespeares „Der Widerspänstigen Zähmung". Denn da haben wir, wie in unserem Werk, auch innerhalb des Stückes ein Publikum, und zwar ist es da Schlau, der die Rolle unseres Kriton spielt. Denn er ist es, dem das eigentliche Stück vorgeführt wird und der sich auch innerhalb desselben noch bemerklich macht (I, 1 am Ende). Dem Gehalte nach steht die Sache freilich in unserem Dialog ganz anders; denn des Kriton Beteiligung an dem Verlaufe der Aufführung stellt das gerade Gegenteil zu der des Schlau dar, der sehr bald in des Morpheus Arme versinkt, während sich die Teilnahme des Kriton fortgesetzt steigert.

erweitern, der von nicht unerheblicher Bedeutung ist für Kennzeichnung der Stellung, die Platon zu den die Jugendbildung beherrschenden Mächten der Zeit einnahm. Neben der Sophistik war es die Rhetorik, die als Mitbewerberin um das Amt der höheren Schulung der Jugend in Frage kam. Die Figur des Kriton nun war der gegebene Hebel, durch den Platon am Schluß einen Vertreter der Rhetorik auf der Bühne erscheinen lassen konnte, ohne ihn doch dadurch zum eigentlichen Mitspieler zu machen. Mag dieser Vertreter der Rhetorik nun Isokrates sein wie ich mit vielen anderen glaube, oder mag es, wie andere meinen, sonst ein bestimmter Einzelner, z. B. Lysias sein, oder aber ein Repräsentant der Rhetorik überhaupt — eine vielbehandelte Streitfrage, auf die wir hier nicht näher einzugehen haben —, jedenfalls läßt uns die vorgeführte Szene nicht in Zweifel darüber, daß Platon mit der Rhetorik in der Gestalt, wie sie sich damals der Jugend als Lehrerin darbot, nicht einverstanden sein konnte. Gleichzeitig aber hat man bei Lesung dieses Abschnittes das bestimmte Gefühl eines starken Unterschiedes in dem Verhältnis Platons zur Rhetorik einerseits und zu der Sophistik anderseits. Ist zwischen Sophistik und Platonismus wie im allgemeinen, so insbesondere in Hinsicht auf die Aufgabe der Jugendbildung ein Friede überhaupt undenkbar, so werden Philosophie und Rhetorik an sich durch keine unüberbrückbare Kluft getrennt. Das liest man hier zwischen den Zeilen.[1]) Und in diesem Sinne hat auch schon der Dialog Gorgias dem Leser hinreichenden Aufschluß gegeben (503 A ff. 517 A). Noch bestimmter spricht sich darüber der Phaidros aus. Nicht das Wesen der Sache selbst ist es, was die Rhetorik hindert, die streng ethischen und philosophischen Gesichtspunkte zu den ihrigen zu machen, sondern nur die Rück-

[1]) Schon 289 E hat sich Sokrates über sein Verhältnis zu dem Redeschreiber ausgelassen und, in so ironischem Tone dies auch geschieht, so ist es doch nicht die Kunst als solche, die ihm dabei vorschwebt, sondern es sind bestimmte Persönlichkeiten, die er, wie der Wortlaut zeigt, dabei im Sinne hat.

sicht auf den unmittelbar praktischen Nutzen. Philosophie und Rhetorik können Hand in Hand gehen, und daß dies mehr als bloße Möglichkeit oder Redensart ist, das zeigt uns das leuchtende Beispiel des Aristoteles, der ein Lehrbuch der Rhetorik schuf, das im Sinne des Phaidros ganz auf philosophischer Grundlage ruht.

Was wir sonst noch kurz zu erwähnen haben, bezieht sich auf mehr äußere Fragen. Zunächst die Frage der Chronologie. Wann denkt sich Platon die Handlung vor sich gegangen? Und wann etwa hat er den Dialog geschrieben? Der Dialog bezeichnet den Sokrates als schon älteren Mann (vgl. 272B. 285C. 293B), wie auch das sophistische Brüderpaar bereits hoch in den Jahren steht (272B *ὡς ἔπος εἰπεῖν γέροντε ὄντε*). Wir werden also gut tun die fiktive Zeit etwa in das vorletzte Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts zu verlegen. Was aber die Zeit der Abfassung anlangt, so mag es genügen darauf hinzuweisen, daß er nach dem sprachlichen und sachlichen Befund noch in die erste Periode der platonischen Schriftstellerei gehört, innerhalb dieser Periode aber eine ziemlich späte Stelle einnimmt, da er den Charmides mit einiger Wahrscheinlichkeit, den Menon auf das Bestimmteste (vgl. 282Cf.) voraussetzt.

Endlich die Frage der Echtheit. Denn auch der Euthydem ist dem Schicksal nicht entgangen, den Verdächtigungen einer uferlosen Kritik anheimzufallen. Es war Schaarschmidts erbarmungsloser Reinigungseifer, der auch vor dem Euthydem nicht Halt machte, sondern ihn nebst vielem anderen pseudoplatonischen Plunder in die Rumpelkammer abschob. Doch ist hier jedes weitere Wort überflüssig, nachdem Bonitz sich die Mühe nicht hat verdrießen lassen, die Ausstellungen Schaarschmidts auf ihren wahren Wert zurückzuführen.

Übersicht über die Literatur.

Mit Unterstützung von Rudolf Klußmann.

Von Ausgaben nenne ich außer den Gesamtausgaben von I. Bekker, von Fr. Ast, von den Zürichern, von K. F. Hermann, von M. Schanz und J. Burnet folgende:

Platonis dialogi tres Cratylus Euthydemus Parmenides ed. L. F. Heindorfius. Berlin 1806.

Platonis Euthydemus ed. A. G. Winckelmann. Lpz. 1833.

Euthydemus et Laches auctore Car. Badham. Jena 1865.

Euthydemus. Recens. et illustr. G. Stallbaum. Gotha 1836.

Platonis Euthyd. Ad codd. denuo excussos ed. M. Schanz. Würzburg 1872.

Euthydemos, erklärt von M. Schanz. Würzburg 1874.

Griechisch und Deutsch. Leipzig, Engelmann 1850.

Von Übersetzungen nenne ich:

Schleiermacher, Platons Werke II, 1. Berlin (1805) 1857.

H. Müller, mit Einleitung von K. Steinhart. Bd. II, S. 1 ff. Lpz. 1850.

F. Susemihl, Stuttgart 1867 (Metzlersche Sammlung).

Erläuterungsschriften:

Apelt, O.: Kritische Miszellen. Gpr. Eisenach 1901 p. 17 ff.

v. Arnim, H.: Platos Jugenddialoge. Lpz. 1914 S. 109 ff.

Baumann, J. A.: De nonnullis Euth. locis. Prg. Stud.-Anst. Landau 1877. 25 S.

Bonitz, H.: Platonische Studien. 3. Aufl. Berlin 1886 S. 93—151.

Christensen, R.: Sophisterne (Kopenhagen 1871) S. 276 ff.

Cron, Chr.: Zu Pls. Euth. Sitzungsber. der phil.-philol. u. hist. Kl. der Ak. der Wissensch. zu München 1891 S. 556—638.

Dümmler, F.: Pl. u. Isokrates. Akademika (Gießen 1889) c. IV.

Fischer, K.: Über die Person des Logographen in Pls. Euth. Prg. 2. Staatsg. Lemberg 1880. 28 S.

Funkhänel, K. H.: Zu Pls. Euth. 304 D ff. Ztschr. f. Altertumswissensch. 1835 Nr. 102. 103.

Gast, E. R.: Pls. Euth. in der Prima. N. Jahrb. f. Pädag. IV. Jahrg. 8 (1901) S. 515—518.

Gildersleeve, B. L.: [Zum Euthyd.] The american Journal of philology 35 (1914) N. 3.

Gomperz, H.: Isokrates und die Sokratik. Wiener Studien XXVII (1905) p. 163—207. XXVIII (1906) p. 1—42.

Grote, G.: Plato and the oth. compan. of Sokr. London (1865) 1867. I, S. 527 ff. New ed. 1885. 1888.

Hagen, B. v.: Num simultas intercesserit Isocrati cum Platone. Diss Jena 1906.
Höttermann, E.: Pls. Polemik im Menon, Euthyd. u. Menexenos. Ztschr. f. d. Gymnw. 63 (1909) S. 81—102.
Horn, F.: Platonstudien. Wien 1893 S. 145—188.
Joël, K.: Der echte und der xenophontische Sokrates. 2. Bd. Berlin 1901.
Lüddecke, K.: Die Frage der Echtheit u. Abfassungszeit des Euth. Gpr. Celle 1897. (Vgl. P. Natorp, Berl. philol. Wochenschr. 20 (1900) Sp. 1060 ff.).
Munk, E.: Die natürl. Ordnung der plat. Schr. Berlin 1857 S. 180 ff.
Natorp, P.: Platos Ideenlehre. Lpz. 1903. 2. Aufl. 1921 S. 119—122.
Pinzger, G.: Specimen novi comm. in Euth. propositum. Gpr. Liegnitz 1832. 16 S.
Polzer, A.: Über die Echtheit des Euth. Gpr. Olmütz 1874. 34 S.
Raeder, H.: Pls. philos. Entwickelung. Lpz. 1905.
Schaarschmidt, C.: Die Sammlung der plat. Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht. Bonn 1866 S. 326—342.
Schanz, M.: Beiträge z. vorsokrat. Philos. aus Plato. Göttingen 1867 S. 65—100.
Sidgwick, H.: The Sophists. Journ. of Philol. IV (1872) S. 288 ff.
Spengel, L.: Isokrates und Platon. Abh. d. philos.-philol. Kl. d. bayr. Ak. d. W. VII (1855) S. 729 ff.
Spengel, L.: Isokrates u. Platon. Philologus 19 (1863) p. 593—598.
Sudhaus, S.: Die Zeitbestimmung des Euth., des Gorgias und der Rpl. Rhein. Mus. 44 (1889) S. 52—64.
Überweg, Fr.: Untersuchung über d. Echtheit und Zeitfolge plat. Schr. u. über die Hauptmomente aus Pls. Leben. Wien 1861 S. 174 f.
Waber, L.: Isokrates und der am Schluß v. Pls. Euth. gezeichnete Rhetor. Gpr. Kremsier 1886. 35 S.
Welcker, F. G.: Rhein. Mus. I (1833) S. 544 = Kl. Schr. II (Bonn 1845) S. 439 ff.
v. Wilamowitz-Moellendorff, U.: Platon. 2 Bde. 2. Aufl Berlin (1919) 1920.

Inhalt und Gliederung des Dialogs.

A. Einleitung. 271A—272D (c. 1).

Kriton wendet sich an Sokrates mit der Frage, mit wem er sich denn gestern im Lyceum unterhalten habe. Ihm selbst sei es trotz seines lebhaften Wunsches bei dem Andrange der Menschen nicht gelungen nahe genug heranzukommen, um alles genau zu sehen, geschweige denn um der Unterhaltung folgen zu können. Sokrates gibt ihm die gewünschte Auskunft: es waren die Sophisten Euthydem und Dionysodor, ein aller Sophistenkünste kundiges Brüderpaar, das, zurzeit in Athen weilend, sich anheischig macht, einem jeden, der es wünscht, die erst kürzlich von ihnen selbst erlernte Kunst der Eristik (Streitrede) in kurzer Zeit beizubringen. Er selbst habe, so erklärt er, nicht übel Lust sich ihnen in die Lehre zu geben. Der Bitte des Kriton, ihm von der Weisheit der Männer durch einen Bericht über die mit ihnen gepflogene Unterhaltung eine deutliche Vorstellung zu geben, leistet Sokrates bereitwillig Folge.

B. Hauptgespräch. 272D—304B (c. 2—29).

Erzählung des Sokrates. 272D—290D (c. 2—17).

Sokrates fordert die Sophisten auf, eine Probe ihrer Lehrkunst dadurch zu geben, daß sie dem jungen Kleinias zunächst nur die Überzeugung von der Notwendigkeit des Strebens nach Weisheit und Tugend beibringen. Denn den Tugendunterricht selbst müsse man dem eigentlichen Lehrgang überlassen. Die Sophisten erklären sich dazu bereit, vorausgesetzt, daß ihnen der Jüngling Rede und Antwort stehe. 272D—275C (c. 2—4).

a) Erster Probegang der Sophisten. 275D—277D (c. 5—6)[1].

Die Sophisten beginnen sofort mit einer Vexierfrage (womit sie von vornherein den durchgängigen Charakter ihres Verfahrens kennzeichnen). (1) Wer sind die Lernenden (*μανθάνοντες*), die Kundigen (*σοφοί*) oder die Unkundigen (*ἀμαθεῖς*)? Die beiden Brüder beweisen dem Kleinias nacheinander, daß es weder die einen noch die anderen

[1]) Im folgenden bezeichnen die eingeklammerten Ziffern die Reihenfolge der Trugschlüsse im Anschluß an die Bonitzsche Numerierung.

sind 275Dff. — (2) Was lernen die Lernenden, das was sie wissen oder das was sie nicht wissen? Wiederum wird bewiesen, daß es weder das eine noch das andere ist 276Dff.

b) Erstes Gespräch des Sokrates mit Kleinias. 277D—283B (c. 7—10).

Die Sophisten, einmal im Zuge, stehen schon auf dem Sprunge zu einem dritten Trugschluß. Da nimmt sich Sokrates mit beschwichtigenden Worten des eingeschüchterten Jünglings an und sucht ihm klar zu machen, dies sei nur das tändelnde Vorspiel zu dem nun zu erwartenden ernsteren Vorgehen. Einstweilen wolle er selbst den Versuch machen zu zeigen, wie man etwa verfahren müsse, um dem zu Anfang von den Sophisten gegebenen Versprechen zu genügen. Das Streben aller Menschen — das katechisiert er nun aus dem Jüngling heraus — geht dahin, glücklich zu werden. Alle sogenannten Güter aber sind für sich genommen weder gut noch schlecht: erst der Gebrauch (*χρεία*) macht sie zu dem einen oder dem anderen. Es kommt also alles an auf den richtigen Gebrauch. Was aber verhilft uns zu diesem? Nichts anderes als das Wissen, die Weisheit (*σοφία*). Sie ist also das größte und in gewissem Sinne einzige Gut. Diesem von ihm gegebenen Lehrbeispiel, durch welches Kleinias zum Streben nach der Weisheit angeregt werden soll, auch ihrerseits zu folgen fordert Sokrates nunmehr die Sophisten auf.

c) Zweiter Probegang der Sophisten. 283B—288D (c. 11—16).

Die Sophisten knüpfen nun zwar an die Worte des Sokrates an, aber nur, um sofort ihr gewohntes Vexierspiel wieder einzuleiten. (3) Wenn Kleinias weise werden soll und es jetzt noch nicht ist, so soll er doch wohl ein anderer werden, soll also nicht mehr der bleiben, der er ist, soll mithin zugrunde gehen 283Bff. Das reizt den Ktesippos — den Liebhaber des Kleinias — zum lebhaftesten Widerspruch, der aber für die Sophisten nur der Anlaß wird zu weiteren verblüffenden Trugschlüssen. Sie beweisen nämlich (4), daß es unmöglich sei zu lügen 283Eff., da man stets etwas Seiendes sage, und (5), daß man das Nichtseiende nicht sagen könne 284Bf., da sich auf Nichtseiendes überhaupt keine Tätigkeit beziehen könne, also auch nicht das Reden. Einem Einwurf des Ktesippos 284C begegnen sie (6) durch den Beweis, daß es unmöglich sei *λέγειν τὰ ὄντα ὡς ἔχει* „das Seiende so zu sagen, wie es ist“. Dabei erhitzen sich indes die Geister dermaßen, daß Sokrates sich genötigt sieht, beruhigend einzugreifen. Die Sophisten fahren nun mit ihren Trugschlüssen fort und beweisen, (7) daß es unmöglich sei zu wider-

sprechen 285 D ff. Diesen Satz benutzt Sokrates, um ihnen klar zu machen, daß sie dann genötigt seien auf ihre Wirksamkeit als Widerlegungskünstler (Eristiker) zu verzichten, also ihrer Lehrtätigkeit zu entsagen. Dabei bedient er sich aber eines bildlichen Ausdrucks (287 C ff. *τί νοεῖ τὸ ῥῆμα*), auf das sich die Sophisten sofort stürzen, um (8) zu beweisen, daß dann das Wort eine Seele haben müsse. Sokrates aber läßt sich dadurch nicht irre machen, sondern beruft sich aufs Neue auf ihren Satz von der Unmöglichkeit des Widerlegens.

Noch immer bleibt Sokrates bei seiner Fiktion von der ernsten Absicht der Sophisten, zu deren Ausführung alles bisherige nur das scherzende Vorspiel sei. Er will ihnen auf dem Wege zu ernsterem Beginnen wieder vorangehen und tut dies durch Fortsetzung seines ersten Gespräches mit Kleinias.

d) Zweites Gespräch des Sokrates mit Kleinias. 288 D—290 D (c. 17).

Hatte das erste Gespräch festgestellt, daß ein eigentliches Gut, ein Gut an sich, nur das Wissen sei, so handelt es sich nun um die Frage, welches der Gegenstand dieses Wissens sei. Bei allen Fachkünsten und Fachwissenschaften läßt sich der Gegenstand, auf den sich das Wissen bezieht, bestimmt angeben. Dieser Gegenstand aber ist in allen diesen Fällen immer etwas von dem Wissen selbst Verschiedenes. Er wird vermöge des Wissens entweder hervorgebracht oder aufgesucht, in letzterem Falle also als Beute eingebracht wie z. B. bei der Jagd und auch bei den mathematischen Disziplinen. Aber über den Gebrauch entscheidet nicht das Fachwissen, sondern immer ein noch höheres Wissen. — Diese Darlegung erfolgt in ihrem letzten Teile merkwürdigerweise nicht mehr aus dem Munde des Sokrates, sondern aus dem des noch fast knabenhaften Kleinias. Das ist dem Kriton so auffällig, daß er den Sokrates darüber interpelliert. Es kommt also zu einem Zwischengespräch zwischen Sokrates und Kriton, das die Fortsetzung zu dem Gespräch mit Kleinias bildet.

Zwischengespräch zwischen Sokrates und Kriton. 290 E—293 B (c. 18. 19).

Kriton gibt dem Sokrates zu verstehen, er lege wohl hier dem Kleinias nur bei, was er selbst gesagt habe. Sokrates läßt dies unentschieden, setzt aber nun mit Kriton das vorige Gespräch fort. Es ist die Staatskunst, die Herrscherkunst (*βασιλικὴ ἐπιστήμη*, die königliche Wissenschaft), auf die man nun als die vermutlich höchste Stufe des Wissens zu sprechen kommt. Bei ihr nun müßte also der Gegenstand des Wissens eben nichts anderes sein als das Wissen

selbst. Denn nur das Wissen hat sich ja als ein eigentliches Gut erwiesen. Zu einer Entscheidung aber darüber zu gelangen will nicht gelingen. So wendet sich denn Sokrates an die Sophisten mit der Bitte, über dies höchste Wissen, über diese königliche Wissenschaft Auskunft zu geben.

e) Dritter Probegang der Sophisten. 293 A—304 B (c. 20—29).

Euthydem erwidert, Sokrates habe gar nicht nötig, die fragliche Wissenschaft erst kennen zu lernen, da er sie ja bereits besitze. Und der Beweis? Dieser stützt sich (9) darauf 293 Bff., daß, wer etwas wisse, alles wisse, ein Satz, der zwar lebhafte Entgegnung vonseiten des Ktesippos hervorruft, aber von den Sophisten nicht nur hartnäckig aufrecht erhalten, sondern auch weiter noch ergänzt wird durch (10) den Beweis 295 Bff., daß sie, die Sophisten, alles auch immer und zu allen Zeiten wüßten, und das Nämliche sei auch bei allen anderen Menschen der Fall; denn das Wissen werde immer durch ein Organ (nämlich die Seele) vermittelt, wenn aber immer (sophistische Isolierung des *ἀεί*), dann eben zu allen Zeiten, also auch schon vor der Geburt usw. Der mißlichen Lage, in welche Sokrates nunmehr die Sophisten bringt, wissen sie sich nicht anders zu entziehen, als durch Überschüttung der Antwortenden mit immer neuen Trugschlüssen, die es genügt kurz aufzuzählen, weil sie bis auf einen (18) rein rabulistischen Charakters und ohne Interesse sind. Es wird also 297 Dff. bewiesen, (11) daß Sokrates vaterlos sei, (12) daß des Ktesippos Vater zugleich Vater aller Menschen und Tiere sei 298 Bff.; (13) daß des Ktesippos Vater ein Hund sei 298 D, (14) daß es nicht vorteilhaft sei viel Gutes zu haben 299 Aff., und daß es anderseits gut sei ein Paar Talente Gold im Magen und im Schädel zu haben, (15) daß die Kleider sehfähig (*δυνατὰ ὁρᾶν*), also mit Sehkraft ausgestattet seien 300 A, (16) daß es möglich sei 300 Bf. schweigend zu sprechen und (17) sprechend zu schweigen, (18) daß es unmöglich sei 300 Ef., daß die schönen Dinge schön seien durch die Anwesenheit (*παρουσία*) des Schönen, denn dann würde man durch die Anwesenheit eines Ochsen selbst ein Ochse (Anspielung auf die Ideenlehre), (19) daß es in der Ordnung sei (301 Cf.), den Metzger zu schlachten, (20) daß Sokrates den Apollon, den Zeus, die Athene, da sie seine Götter seien, verschenken, verkaufen und vertilgen dürfe 302 Aff., und endlich (21) daß entweder Herakles Pyppax oder Pyppax Herakles sei 303 A.

Mit diesem Knalleffekt endet unter ungeheuerem Beifallsgelächter der Anwesenden die Probeleistung der Sophisten, von Sokrates mit einem ironischen Lob und einer ironischen Mahnung für die Zukunft begleitet.

C. Schluß. 304 B—307 C (c. 30—32).

Die Aufforderung des Sokrates an Kriton, sich mit ihm den Sophisten in die Lehre zu geben, beantwortet dieser mit dem Geständnis seines Mißtrauens gegen die Sophisten und knüpft daran den kurzen Bericht über eine Begegnung, die er gestern beim Verlassen des Lyceums mit einem Zuhörer der Unterredung gehabt habe. Dieser, ein sehr selbstbewußter Redenschreiber (*λογογράφος*), der aber nie selbst die Gerichtsstätte betrete, habe sich höchst absprechend nicht nur über die beiden Sophisten, sondern auch über die Philosophie überhaupt geäußert. Dem gegenüber weist Sokrates darauf hin, daß der betreffende Redekünstler eine mittlere Stellung zwischen Philosophie und Staatskunst zu empfehlen pflege, ein Standpunkt, der weder der Philosophie noch der Staatskunst gerecht werde. Eine solche Mittelstellung nämlich, weit entfernt den Vorzug vor den beiden anderen Berufsarten zu verdienen, wie jener Rhetor sich einbildet, steht vielmehr notwendig, wie Sokrates zu beweisen sucht, hinter beiden zurück. Mit der Mahnung an den Kriton durch unbefangene und ernste Prüfung der Sache selbst ohne alle Rücksicht auf persönliche Beziehungen sich sein Urteil über die rechte Bildungsweise für seinen Sohn Kritobulos zu bilden schließt das Gespräch.

Platons Euthydemos.

Personen[1]) des Vorgesprächs und der Zwischengespräche:
Kriton, Sokrates.
Personen des erzählten Hauptgesprächs:
Sokrates, Euthydemos, Dionysodoros, Kleinias, Ktesippos.

1. Kriton. Wer war es, Sokrates, mit dem du dich 271 St.
gestern im Lykeion unterhieltest? Die Zuhörer standen in so dichtem Kreis rings herum, daß es mir nichts half mich heranzudrängen: trotz allen Bemühens konnte ich nichts deutlich verstehen. Doch, mich reckend und streckend, glaubte ich bei scharfem Zusehen wenigstens zu erkennen, daß es ein Fremder war, mit dem du dich unterhieltest. Wer war es?

Sokrates. Da mußt du genauer fragen, denn es waren zwei, nicht bloß einer.

Kriton. Den ich meine, der saß rechts von dir als dritter. Zwischen euch beiden aber saß der junge Sohn des Axiochos. Und es wollte mir scheinen, als hätte er an Körperwuchs sehr erheblich zugenommen und stände an Größe nicht viel hinter meinem Sohne zurück. Aber während dieser schmächtig ist, ist jener stattlich und von schönem und gutem Aussehen.

Sokrates. Euthydemos ist es sonach, mein Kriton, auf den deine Frage zielt. Der andere aber, der unmittelbar zur Linken neben mir saß, war dessen Bruder Dionysodoros; auch er kommt mit in Betracht als Teilhaber an dem Gespräch.

Kriton. Sie sind mir beide unbekannt, mein Sokrates. Wieder also ein paar neue Sophisten, wie es scheint. Woher denn? Und ihre Weisheit, worin besteht sie?

Sokrates. Gebürtig sind sie, glaub' ich, aus Chios oder sonstwo dorther, sind aber dann nach Thurii[2]) als

Kolonisten übergesiedelt; von dort aber vertrieben, führen sie schon eine ganze Reihe von Jahren hier zu Lande ein Wanderleben. Was aber ihre Weisheit anlangt, nach der du fragst, so ist sie ganz erstaunlicher Art, mein Kriton. Sie sind schlechtweg allwissend, diese beiden, und vorher hatte ich noch gar keine rechte Vorstellung davon, was man unter Allkämpfern (Pankratiasten, *παγκρατιασταί*) eigentlich zu verstehen habe. Diese beiden aber sind in vollstem Sinne Allkämpfer, nicht in dem engen Sinne wie das akarnanische Brüderpaar[3]) der beiden Pankratiasten. Denn deren Kunst beschränkt sich auf ihre körperliche Leistungsfähigkeit im Kampf. Diese hier dagegen sind erstens in ihrer körperlichen Leistungsfähigkeit und im eigentlichen „Allkampf" (Pankration) so hervorragend, daß sie alle Gegner überwinden; denn sie verstehen sich nicht nur selbst vortrefflich auf das Waffenhandwerk, sondern
72 St. sind auch imstande jeden andern, sofern er nur richtig zahlt[4]), waffenfähig zu machen. Ferner sind sie auch besonders stark im gerichtlichen Kampf und wissen die Kunst der Rede und des Redeschreibens für gerichtliche Zwecke auch andern beizubringen. Bis vor kurzem nun bestand die Kunst beider nur in den genannten Fächern, jetzt aber haben sie ihrer Allkampfkunst[5]) die Krone aufgesetzt. Denn das einzige Kampfesgebiet, auf dem sie sich noch nicht heimisch gemacht hatten, haben sie jetzt vollkommen in ihrer Gewalt, dergestalt, daß schlechtweg niemand imstande ist auch nur die Hand gegen sie zu erheben. Solche Meister sind sie im Wortgefecht und in der Kunst jede These zu widerlegen, gleichviel ob sie falsch ist oder wahr. Ich nun, mein Kriton, bin drauf und dran, mich den beiden Männern in die Lehre zu geben. Denn sie versprechen in kurzer Zeit auch jeden andern zu einem Meister in der nämlichen Kunst zu machen.

Kriton. Wie, Sokrates? Bist du dazu nicht zu alt? Sollte dich das nicht bange machen?

Sokrates. Durchaus nicht, mein Kriton. Denn ich habe einen hinreichenden Gegenbeweis, der jede Furcht

beschwichtigt, an folgender Tatsache: eben diese beiden Männer waren selbst schon nahezu Greise, als sie sich dieser Weisheit zuwandten, nach der ich Verlangen trage, nämlich der Wortstreitkunst (Eristik); verstanden sie doch im vorigen oder vorvorigen Jahre selbst noch nichts davon. Meine Furcht also bezieht sich auf ganz etwas anderes, nämlich einzig darauf, daß ich diesen Fremden wieder Schande mache wie dem Zitherspieler Konnos[6]), dem Sohne des Metrobios, der mich noch jetzt im Zitherspiel unterweist. Denn wenn die Knaben, meine Mitschüler, da zusehen, so lachen sie über mich und nennen den Konnos einen Spätlingslehrer. Ich fürchte nun, auch unseren beiden Fremden wird solcher Schimpf nicht erspart bleiben. Und wer weiß, ob sie nicht eben dieses fürchten und deshalb Bedenken tragen werden mich zuzulassen. Ich aber, mein Kriton, werde, wie ich in jenem Falle andere alte Leute überredet habe meine Mitschüler zu werden, so in diesem Falle auch wieder andere dazu zu überreden versuchen und du — was sollte dich hindern dich mir anzuschließen? Als Lockspeise aber für sie sollen uns deine Söhne dienen; das Verlangen nach ihnen wird ihnen gewiß hinreichenden Grund geben auch uns als Schüler zuzulassen.

Kriton. Nun, mein Sokrates, wenn es dir so gefällt, so steht dem nichts im Wege. Erst mußt du mich aber doch über die Weisheit der beiden Männer aufklären, worin sie denn eigentlich besteht, damit ich erfahre, was wir bei ihnen lernen werden.

2. Sokrates. Du wirst es gleich hören, denn ich müßte lügen, wenn ich sagen wollte, ich hätte nicht genau auf ihre Reden aufgemerkt. Nein. Ganz genau habe ich aufgemerkt und alles im Gedächtnis behalten, und werde versuchen dir den ganzen Hergang von Anfang an zu schildern. Denn ein gütiges Schicksal hatte es gewollt, daß ich zufällig gerade da Platz genommen hatte, wo du mich sahest, im Ankleideraum, ganz allein, und schon war ich im Begriff mich zu erheben. Eben aber, als ich mich dazu anschickte, machte sich das gewohnte göttliche Zeichen[7])

273 St. bemerkbar. So ließ ich mich denn wieder nieder, und nicht lange, so traten die beiden ein, Euthydemos und Dionysodoros und mit ihnen außerdem noch eine große Schar von Schülern, wie es mir schien[8]). Nach ihrem Eintritt ergingen sich die beiden in dem überdeckten Gang. Sie mochten wohl kaum zwei- oder dreimal die Runde gemacht haben, siehe, da tritt auch Kleinias ein, der, wie du, und zwar mit Recht sagst, an Wuchs erheblich zugenommen hat; hinter ihm her ein starkes Gefolge von Liebhabern, unter ihnen vor allem Ktesippos aus Paiania, seiner Naturanlage nach ein trefflicher und hochbegabter Jüngling, nur daß seine Jugend ihn noch zum Übermute reizt. Sobald nun Kleinias, vom Eingang aus, meiner ansichtig ward wie ich ganz allein dasaß, schritt er gerades Weges auf mich zu und ließ sich mir zur Rechten nieder, wie du schon bemerkt hast. Sobald aber Dionysodoros und Euthydem ihn erblickten, blieben sie erst in lebhaftem Gespräch miteinander stehen, wobei sie ihre Blicke nicht oft genug auf uns richten konnten — ich gab nämlich genau acht auf sie —, dann kamen sie auf uns zu und der eine, Euthydem, nahm neben dem Jüngling Platz, der andere aber neben mir zu meiner Linken, während die übrigen sich ein jeder seinen Platz suchte wie es sich gerade traf. Ich entbot also den beiden mein Willkommen, da ich sie seit geraumer Zeit nicht mehr gesehen hatte. Dann aber sagte ich zu Kleinias: Mein Kleinias, das sind ein paar weise Männer, Euthydem und Dionysodor, und zwar weise nicht etwa in Lappalien, sondern in gewichtigen Dingen. Denn sie verstehen sich auf alle Erfordernisse des Krieges, die ein künftiger Feldherr erfüllen muß, auf die Formation und Leitung der Heere sowie auf alles was man für den Waffenkampf sich durch Belehrung aneignen muß. Sie sind aber ferner auch imstande andere fähig zu machen sich selbst vor Gericht zu helfen, wenn einem ein Unrecht widerfahren ist.

Diese meine Worte aber fanden vor ihnen wenig Gnade; wenigstens lachten sie beide, sich einander an-

blickend, und Euthydem sagte: das ist jetzt nicht mehr unser eigentliches Geschäft, Sokrates, sondern nur noch Nebensache für uns.

Verwundert erwiderte ich: Mit diesem euerem jetzigen Geschäft muß es denn doch herrlich bestellt sein, wenn so wichtige Dinge für euch nur noch Nebensache sind, und ihr müßt mir, bei den Göttern, sagen, was das für ein herrliches Geschäft ist.

Die Tugend[9]), erwiderte er, mein Sokrates, sie ist es, die wir besser und schneller als sonst irgend jemand den Menschen glauben mitteilen zu können.

3. Beim Zeus, antwortete ich, eine herrliche Sache, die ihr da nennt. Wo habt ihr diesen Glücksfund getan[10])? Ich aber war in meinen Gedanken über euch, wie ich eben vorhin sagte, noch bei dem Waffenkampf als derjenigen Kunst, in der ihr vor allem Meister seid, und in diesem Sinne äußerte ich mich denn über euch. Denn bei euerem vorigen Aufenthalte hier bezeichnetet ihr dies als eueren Lehrgegenstand, wie ich mich wohl erinnere. Wenn ihr aber jetzt wirklich dieser neuen Kenntnis teilhaftig seid, so lasset euch gnädig finden, denn dann rede ich mit euch beiden gerade als wäret ihr Götter und flehe euch um Verzeihung an für das was ich vorhin gesagt habe. Aber sehet euch vor, Euthydem und Dionysodor, ob ihr 274 St.
auch die Wahrheit sagt, denn bei der hohen Bedeutung dessen, wozu ihr euch anheischig macht, wird ein Zweifel kaum Verwunderung erregen.

Laß jeden Zweifel fahren, Sokrates, sagten sie; die Sache verhält sich wirklich so.

So preise ich euch denn glücklich ob dieses Besitzes, noch weit mehr als den Großkönig ob seiner Herrschermacht. Doch es ist wohl nicht zuviel gefordert, mir zu sagen, ob ihr gewillt seid diese euere Weisheit hier zu offenbaren, oder was ihr darüber beschlossen habt.

Eben deshalb, mein Sokrates, sind wir ja hier, um sie zu verkünden und zu lehren, wenn einer sie lernen will.

Jeder, der sie noch nicht besitzt, wird ohne Ausnahme

bereit sein sie zu erlernen, dafür bürge ich euch; zunächst ich selbst, sodann Kleinias hier, außerdem Ktesippos dort und die anderen ringsum, erwiderte ich, indem ich auf die Liebhaber des Kleinias hinwies. Diese aber hatten sich bereits um uns herumgestellt. Denn Ktesippos hatte in ziemlicher Entfernung von Kleinias gesessen. Als nun Euthydem sich bei der Unterhaltung mit mir nach vorn herüberbog, weil Kleinias zwischen uns saß, entzog er ihm vermutlich den vollen Anblick desselben. Von dem Verlangen also getrieben seinen Liebling zu schauen und zugleich von Hörbegierde erfüllt, war Ktesippos als erster von seinem Sitze aufgesprungen und hatte sich uns gerade gegenüber gestellt, und seinem Beispiel folgend hatten nun auch die übrigen sich um uns herumgestellt, also die Liebhaber des Kleinias und die Genossen des Euthydem und Dionysodor. Auf diese also wies ich den Euthydem hin, als ich zu ihm sagte, sie alle wären bereit von ihm zu lernen. Ktesippos gab denn dazu sehr lebhaft seine Beistimmung kund und ebenso die anderen, kurz alle insgesamt forderten die beiden auf, das Licht ihrer Weisheit vor ihnen leuchten zu lassen.

4. Ich wandte mich also an sie mit den Worten: Mein Euthydem und Dionysodor, unbedingt und in jedem Falle müßt ihr ihre Bitten erfüllen wie auch mir zuliebe euere Kunst schauen lassen. Die meisten darauf bezüglichen Aufgaben stellen zweifellos einer belehrenden Erörterung derselben ganz erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Auf die folgende Frage aber müßt ihr mir gleich jetzt Antwort geben: Wen könnt ihr zu einem tugendhaften Manne machen? nur einen solchen, der bereits überzeugt davon ist, daß er bei euch in die Lehre gehen muß, oder auch einen solchen, der noch nicht davon überzeugt ist, weil er des Glaubens ist, diese Sache, die Tugend nämlich, sei überhaupt nicht erlernbar, oder auch, ihr seiet nicht diejenigen, von denen man sie lernen könne[11])? Also wie steht es: traut sich diese nämliche Kunst zu auch die Vertreter der letzteren Meinung zu überzeugen, daß die

Tugend erlernbar ist und daß ihr es seid, von denen man sie am besten erlernen kann, oder wäre das wieder Sache einer anderen Kunst?

Dieser nämlichen Kunst, mein Sokrates, versetzte Dionysodor.

Ihr also, erwiderte ich, mein Dionysodor, werdet von allen jetzt lebenden Menschen vorkommenden Falles am besten Anleitung geben zum Studium der Philosophie[12]) und zum wirksamen Streben nach der Tugend? 275 S

Ja, das glauben wir allerdings, Sokrates.

Sparet euch also die Probeleistung für die anderen Aufgaben für später auf und bewähret euere Kunst eben an dieser Aufgabe: überzeuget diesen Jüngling, daß man sich der Philosophie befleißigen und mit vollem Eifer sich dem Erwerb der Tugend zuwenden müsse, und ihr werdet mich sowie alle Anwesenden damit zu Dank verpflichten. Denn es hat mit dem Jüngling folgende Bewandtnis: ich und diese alle hier sind von dem Wunsche beseelt, daß er ein möglichst tüchtiger Mann werde. Es ist aber derselbe der Sohn des Axiochos, des Sohnes des älteren Alkibiades, ein leiblicher Vetter des jetzt lebenden Alkibiades, und sein Name ist Kleinias. Noch ist er aber jung, und wir sind — begreiflich genug bei dieser seiner Jugend — von der Besorgnis erfüllt, es möchte uns ein anderer zuvorkommen und seinen Sinn auf ein anderes Ziel hinlenken und ihn so verderben. Ihr beide also seid uns gerade zu paß gekommen. Wenn es euch denn nichts verschlägt, so macht eine Probe mit dem Jüngling und zieht ihn in eine Unterredung in unserer Gegenwart.

Mit diesen Worten war ich denn noch kaum zu Ende, als Euthydem frischweg und zuversichtlich mit der Antwort herausplatzte: Es verschlägt durchaus nichts, mein Sokrates, es kommt nur darauf an, ob der Jüngling auch geneigt ist Rede und Antwort zu stehen.

Nun, was das anlangt, erwiderte ich, so ist er daran gewöhnt. Denn häufig genug drängen sich diese da an ihn heran mit allerlei Fragen und unterreden sich mit ihm,

so daß er, was das Antworten betrifft, von Furcht so gut wie frei ist.

5. Was nun folgt, mein Kriton, wie gern möchte ich es dir in voller Anschaulichkeit schildern! Denn es will etwas heißen imstande zu sein einen solchen Überschwang von Weisheit in voller Treue wiederzugeben. Ich sehe mich sonach genötigt wie die Dichter bei Beginn der Schilderung die Muse und die Mneme[13]) anzurufen. Es begann also Euthydem meiner Erinnerung nach etwa folgendermaßen: Mein Kleinias, wie steht es mit den Menschen in Bezug auf die Frage, welche von ihnen die Lernenden sind? Sind es die Weisen oder die Unwissenden[14])?

Kein Wunder, daß bei der Schwierigkeit dieser Frage der Jüngling errötete und in seiner Verlegenheit seine Blicke nach mir hinrichtete. Ich sah ihm seine Verwirrung an und sagte: Nur Mut, mein Kleinias, gib ohne Zagen die dir richtig scheinende Antwort. Denn wer weiß, ob es dir nicht von größtem Nutzen sein wird.

Während dieser Worte beugte sich Euthydem zu mir herüber und flüsterte mir, über das ganze Gesicht lachend, die Worte ins Ohr: Verlaß dich drauf, Sokrates, der Jüngling mag antworten was er will, er wird unfehlbar widerlegt werden[15]).

Noch war er nicht ganz fertig mit diesen Worten, da war Kleinias schon mit seiner Antwort heraus, so daß es mir gar nicht mehr möglich war den Jüngling zur Vorsicht
c St. zu mahnen. Die Antwort aber lautete, die Weisen seien die Lernenden.

Da erwiderte ihm Euthydem: Gibt es Leute, die man Lehrer nennt, oder gibt es die nicht?

Kleinias bejahte es.

Sind nun diese Lehrer nicht Lehrer von Lernenden, wie z. B. Zitherlehrer und Elementarlehrer deine sowie anderer Kinder Lehrer waren, ihr aber ihre Schüler?

Er gab das zu.

Nicht wahr, so lange ihr lerntet, wußtet ihr noch nicht das, was ihr lerntet?

Nein, sagte er.

Waret ihr nun weise, so lange ihr das noch nicht wußtet?

Sicherlich nicht, erwiderte er.

Wenn nun nicht weise, dann doch unwissend?

Gewiß.

Mithin, als ihr lerntet, was ihr noch nicht wußtet, lerntet ihr doch als Unwissende.

Der Jüngling nickte mit dem Kopfe.

Die Unwissenden sind es also, die da lernen, mein Kleinias, nicht aber die Wissenden, wie du meinst.

Bei diesen Worten erhob, wie ein Chor auf das Zeichen des Chormeisters, das ganze Gefolge des Dionysodor und Euthydem gleichzeitig einen Beifallslärm und ein Gelächter. Und ehe der Jüngling wieder voll und richtig zu sich gekommen war, nahm Dionysodor unmittelbar die Fortsetzung in die Hand und sagte: Wie aber nun, mein Kleinias, wenn der Elementarlehrer euch etwas vorsprach, welche Kinder lernten da das Vorgesprochene, die klugen (*σοφοί*) oder die dummen (unwissenden)?

Die klugen, erwiderte Kleinias.

Die Weisen (die Klugen) also lernen, nicht aber die Dummen und du hättest mit deiner Beantwortung der Fragen des Euthydem vorsichtiger sein sollen[16]).

6. Da machte sich nun vollends die Bewunderung der Weisheit der beiden Männer von seiten ihrer Anhänger Luft in einem wahren Sturm von Gelächter und Beifallsgetöse; wir anderen aber schwiegen wie gelähmt vor Schrecken. Als Euthydem aber diesen unseren Zustand wahrnahm, reizte ihn dies zu noch weiterer Steigerung unserer Bewunderung für ihn: er ließ also den Jüngling nicht locker, sondern fragte weiter und gab nun, wie es die guten Tänzer machen, welche die nämliche Bewegung nach beiden Seiten hin machen[17]), seinen Fragen über die nämliche Sache die Wendung nach der anderen Seite hin mit der Frage: Was lernen denn die Lernenden? was sie wissen oder was sie nicht wissen?

Und wieder flüsterte mir Dionysodor leise die Worte zu: das ist, Sokrates, das genaue Seitenstück zu dem Vorigen.

Nun, beim Zeus, sagte ich, auch das Vorhergehende war für euch[18]) schon eine prächtige Leistung.

Alle dergleichen Fragen, wie wir sie stellen, Sokrates, erwiderte er, sind unentrinnbare Fallen.

Daher denn auch, wie es scheint, sagte ich, das hohe Ansehen, in dem ihr bei eueren Schülern steht.

Während dem hatte Kleinias dem Euthydemos seine Antwort gegeben, nämlich: die Lernenden lernen das, was sie nicht wissen.

Der aber fragte ihn weiter in derselben Manier wie
277 St. vorher: Sage denn, kennst du nicht die Buchstaben?

Ja, erwiderte er.

Doch wohl sämtliche?

Er bejahte es.

Wenn dir nun jemand irgend etwas vorspricht, sind es dann nicht Buchstaben, die er vorspricht?

Er bejahte es.

Also, fuhr er fort, spricht er dir doch etwas vor, was du kennst, wenn anders du alle Buchstaben kennst?

Auch dies bejahte er.

Wie nun? sagte er, lernst du nicht, was jemand dir vorspricht? Lernen ist aber doch anderseits Sache dessen, der die Buchstaben noch nicht versteht?

Gleichwohl, erwiderte Kleinias, lerne ich doch[19]).

Also, fuhr jener fort, lernst du, was du schon weißt, wenn anders du alle Buchstaben kennst.

Er gab es zu.

Du hast also nicht richtig geantwortet, erwiderte er. Und noch war Euthydem mit diesen seinen Worten kaum zu Ende, als Dionysodor die Rede wie einen Ball auffing, den Jüngling wieder aufs Korn nahm und sagte: Euthydem führt dich hinter's Licht, mein Kleinias. Denn sage mir: heißt lernen nicht soviel wie ein Wissen dessen in sich aufnehmen, was man lernt?

Das gab Kleinias zu.

Wissen aber, fuhr jener fort, ist doch nichts anderes als bereits im Besitz der Erkenntnis sein?

Er gab es zu.

Nicht wissen heißt mithin soviel wie eine Kenntnis nicht haben.

Er räumte ihm das ein.

Gilt nun von denjenigen, welche etwas empfangen, daß sie es bereits haben oder daß sie es nicht haben?

Daß sie es nicht haben.

Hast du nun nicht eingeräumt, daß zu diesen, d. h. den nicht Besitzenden, auch die Nichtwissenden gehören?

Er gab sein Einverständnis kund.

Zu den Empfangenden also gehören die Lernenden, nicht aber zu den Besitzenden?

Er stimmte zu.

Die Nichtwissenden also sind es, fuhr er fort, welche lernen, mein Kleinias, nicht aber die Wissenden.

7. Schon rüstete sich Euthydem wie ein Ringkämpfer den Jüngling nun auch im dritten Gang niederzuwerfen, da entschloß ich mich angesichts der Bedrängnis des Jünglings der Sache vorläufig ein Ende zu machen, damit er nicht völlig entmutigt würde. Und so suchte ich ihn denn zu beruhigen durch folgende Worte: Mein lieber Kleinias, wundere dich nicht, wenn dir diese Reden ungewohnt vorkommen. Denn vielleicht merkst du gar nicht, was diese beiden Fremden eigentlich mit dir vornehmen. Es ist das aber ein Vorgang, ganz entsprechend dem, was bei der Korybantenweihe[20]) vorgenommen wird, wenn die Priester den mit der Weihe zu Versehenden auf den Thron setzen. Auch da nämlich fehlt es nicht an Tanz und Scherz, wie du weißt; denn vielleicht hast du die Weihe schon empfangen. Und was diese beiden jetzt mit dir vornehmen, ist nichts anderes als ein Reigen- und Tanzspiel, mit dem sie dich umgeben, um dich dann weiterhin der eigentlichen Weihe teilhaftig zu machen. Halte dich also überzeugt, daß du jetzt erst in den Vorhof des sophistischen Heiligtums eingeführt worden bist. Denn zuerst gilt es, wie Prodikos[21])

sagt, sich über den richtigen Gebrauch der Worte zu unterrichten, und so geben dir denn auch die beiden Fremden zu erkennen, daß du noch nicht wußtest, daß die Menschen das Wort „lernen“ [22]) einerseits für den Fall gebrauchen, daß einer, der bisher noch gar keine Kenntnis
78 St. von einem Dinge hatte, weiterhin diese Kenntnis empfängt, anderseits aber dieses nämlichen Ausdruckes sich auch dann bedienen, wenn man, bereits im Besitz der Kenntnis, eben vermittelst dieser Kenntnis auf dem nämlichen Wissensgebiet sei es praktisch sei es theoretisch seinen Gesichtskreis erweitert. Allerdings braucht man für letzteres überwiegend den Ausdruck „verstehen“ statt „lernen“, doch wird ab und zu auch der letztere Ausdruck dafür verwendet. Dir aber ist es bei ihrer Art der Beweisführung entgangen, daß der nämliche Ausdruck für Menschen von ganz entgegengesetzter Beschaffenheit gebraucht wird, nämlich sowohl für Wissende wie für Nichtwissende. Und nicht anders steht es mit der Behandlung der zweiten Frage, die so lautet: Lernen die Menschen das was sie wissen oder was sie nicht wissen? Das also ist nichts weiter als ein Spielen mit wissenschaftlichen Dingen; daher auch meine Behauptung, daß diese Männer mit dir bloßen Scherz treiben. Spiel aber nenne ich es deshalb, weil, wenn man auch noch so viele, ja alle dergleichen Schliche lernte, man doch über die wahre Beschaffenheit der Dinge um nichts besser Bescheid wüßte, sondern sich bloß darauf versteht den Menschen durch Benutzung der verschiedenen Wortbedeutungen einen Schabernack zu spielen, indem man ihnen ein Bein stellt und sie zu Fall bringt, etwa so wie man einem, der sich setzen will, unversehens den Stuhl wegzieht und nun herzlich lacht, wenn man ihn rücklings niederpurzeln sieht. Halte dich also überzeugt, daß sie dir damit nur einen Spaß machen wollten. Weiterhin aber werden sie zweifellos selbst ihre ernste Seite hervorkehren und ich werde ihnen durch meine Anweisungen mit dazu behilflich sein ihr mir gegebenes Versprechen zu erfüllen. Denn sie erklärten sich beide bereit, diejenige Weisheit

leuchten zu lassen, die den Weg zur Tugend erschließt; bis jetzt aber, dünkt mich, glaubten sie mit dir nur Scherz treiben zu sollen. Damit mag denn, Euthydem und Dionysodor, der Scherz abgetan sein und in der Tat ist es wohl dessen genug. Von nun ab aber zeiget durch euere Anweisung dem Jüngling, wie man sich in dem Streben nach Weisheit und Tugend üben muß. Zunächst aber will ich euch beiden ein Bild davon geben, wie ich mir das denke und was ich von euch zu hören erwarte. Kommt euch nun mein Verfahren dabei gar zu laienhaft und lächerlich vor, so lachet mich nicht aus; denn mein Verlangen euere Weisheit zu hören ist so groß, daß ich es wagen werde vor euch aus dem Stegreif zu reden. Bringt es also über euch mich ohne Lachen anzuhören, ihr selbst sowohl wie euere Schüler. Du aber, Sohn des Axiochos, antworte mir.

8. Streben wir Menschen alle danach, daß es mit uns gut bestellt sei? Oder ist gleich diese Frage schon eine von denen, die, gemäß meiner eben ausgesprochenen Befürchtung, mich dem Gelächter preisgeben? Denn es ist doch wohl töricht nach so etwas auch nur zu fragen. Denn wer wünscht nicht, daß es mit ihm wohlbestellt sei? 279 St

Alle ohne Ausnahme, erwiderte Kleinias.

Gut, fuhr ich fort. Also nun weiter, da wir wünschen, daß es mit uns wohlbestellt sei[23]), so fragt es sich: Wie läßt sich das erreichen? Dadurch etwa, daß wir des Guten viel besitzen? Oder klingt das nicht noch einfältiger als das Vorige? Denn es liegt ja doch zu Tage, daß es sich so verhält.

Er gab das zu.

Also nun weiter. Was für Dinge sind es denn eigentlich, die den Wert eines Gutes für uns haben[24])? Oder ist auch das eine Frage, mit der es, wie scheint, gar nichts auf sich hat, und zu deren Lösung es durchaus keines Genies bedarf? Denn jeder wird mit der Antwort bei der Hand sein: der Reichtum ist ein Gut. Nicht wahr?

Allerdings, versetzte er.

Nicht wahr, doch auch Gesundheit, Schönheit und die sonstigen körperlichen Vorzüge?

Er war damit einverstanden.

Und ferner sind doch hohe Abkunft, Macht und Ehre im Vaterlande offenbar als Güter anzuerkennen?

Er gab es zu.

Was also bleibt uns, fuhr ich fort, an Gütern noch zu nennen? Wie steht es mit der Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit? Wenn wir diese zu den Gütern rechnen, glaubst du dann, beim Zeus, mein Kleinias, daß wir recht daran tun? oder etwa, wenn wir sie nicht dazu rechnen? Denn es könnte sich immerhin von irgend welcher Seite ein Widerspruch gegen uns erheben. Du aber, wie denkst du darüber?

Ich rechne sie zu den Gütern, sagte Kleinias.

Gut denn, fuhr ich fort. Aber die Weisheit, wo soll sie ihre Stelle finden? Unter den Gütern, oder wie meinst du?

Unter den Gütern.

Nun gib genau acht darauf, daß wir nicht etwa ein Gut, und wäre es auch das kleinste, übergehen.

Nun, meines Erachtens, erwiderte Kleinias, ist nichts übersehen worden.

Da nahm ich meine Besinnungskraft zusammen und sagte: Wahrlich, beim Zeus, irre ich nicht, so haben wir gerade das größte aller Güter übergangen.

Und das wäre?

Das Glück und den richtigen Treffer dafür[25]), mein Kleinias; das erklärt doch jedermann, auch der allerbeschränkteste, für das größte aller Güter.

Da hast du recht, erwiderte er.

Da besann ich mich wieder eines Besseren und sagte: Wir waren eben drauf und dran uns recht lächerlich zu machen vor den Fremden, ich und du, Sohn des Axiochos.

Wieso denn, versetzte er.

Weil wir das Glück und die Bedingung seines Er-

reichens schon vorher mit aufgeführt hatten und nun noch einmal in Rechnung setzten.

Nun, was schadet denn das?

Es ist doch lächerlich eine längst ausgemachte Sache noch einmal vorzuführen und so zweimal dasselbe zu sagen.

Wie soll man das verstehn? erwiderte er.

Die Weisheit, fuhr ich fort, ist es ja eben, die durch glückliches Treffen das Glück bildet. Das kann auch schon ein Kind einsehen.

Das erregte seine Verwunderung; so jugendlich und unerfahren ist er noch.

Und ich fragte ihn angesichts dieser Verwunderung: Weißt du nicht, Kleinias, daß, wenn es auf ein gutes Flötenspiel ankommt, die Flötenspieler die glücklichste Treffsicherheit haben?

Er stimmte zu.

Und nicht wahr, fuhr ich fort, auch bei dem Schreiben und Lesen von Buchstaben doch wohl die Elementarlehrer?

Gewiß.

Ferner gegen die Gefahren des Meeres, wer anders bietet wohl gegen sie alles in allem sichereren Schutz als kundige Steuermänner?

Offenbar niemand anders.

Ferner, mit wem möchtest du als Teilnehmer an einem Feldzug lieber Gefahr und Glück teilen, mit einem kundigen Feldherrn oder mit einem unkundigen?

Mit einem kundigen. 280 S

Und ferner, als Kranker, mit was für einem Arzt möchtest du lieber die Gefahr bestehn, mit einem kundigen oder unkundigen?

Mit einem kundigen.

Doch wohl, fuhr ich fort, weil du mit einem kundigen besser zu fahren glaubst als mit einem unkundigen?

Er bejahte es.

Die Weisheit also ist überall die Quelle des Glücks. Denn schwerlich wird die Weisheit jemals fehlgehen, viel-

mehr wird sie notwendig richtig und treffend handeln. Denn sonst würde sie eben aufhören Weisheit zu sein.

9. So kamen wir denn schließlich, weiß der Himmel wie, dahin überein, daß sich die Sache so verhalte: der Besitz der Weisheit mache ihre Inhaber jedes Glückes teilhaftig. Nachdem wir uns denn darüber geeinigt hatten, lenkte ich die Betrachtung zurück auf das früher von uns Zugestandene und fragte ihn, wie es sich nun damit verhalte. Wir hatten uns doch, sagte ich, dahin verständigt, daß, wenn uns vielerlei Gutes zur Verfügung stehe, wir glücklich und guter Dinge seien.

Er stimmte zu.

Würden wir nun wohl durch die uns zur Verfügung stehenden Güter glücklich werden, wenn sie uns nichts nützen oder nur, wenn sie uns nützen?

Wenn sie uns nützen, erwiderte er.

Würden sie uns nun etwas nützen bloß dadurch, daß sie in unserem Besitz wären, also ohne daß wir von ihnen Gebrauch machten? Gesetzt z. B., wir hätten Speisen die Hülle und Fülle, äßen sie aber nicht, oder Getränke, tränken aber nicht, hätten wir dann irgend einen Nutzen davon?

Nicht den geringsten, antwortete er.

Wie steht es ferner mit den Handwerkern aller Art? Gesetzt, es hätte ein jeder für sein Handwerk alles Nötige in Vorrat, gebrauchte es aber nicht, würde es mit diesem wohlbestellt sein infolge des Besitzes von alle dem, was ein Handwerker zu seiner Verfügung haben muß? Nimm z. B. den Zimmermann. Gesetzt, er wäre ausgerüstet mit sämtlichen Werkzeugen und mit jeder Art brauchbaren Holzes, zimmerte aber nicht, würde er dann irgend welchen Nutzen haben von seinem Besitz[26])?

Unmöglich, erwiderte er.

Und ferner, wenn einer Reichtum und alle die vorhin aufgezählten Güter besitzt, aber keinen Gebrauch davon macht, würde ihm dann durch den Besitz dieser Güter ein glückliches Leben beschieden sein?

Mit nichten, mein Sokrates.

Wer also ein glücklicher Mensch werden will, der muß, wie es scheint, die Güter dieser Art nicht nur besitzen, sondern sie auch gebrauchen; sonst hat er keinerlei Nutzen davon.

Da hast du recht.

Ist aber der Besitz der Güter und der Gebrauch derselben nun auch schon alles, was nötig ist, mein Kleinias, um einen glücklich zu machen?

Mir wenigstens will es so scheinen.

Etwa in jedem Falle, fuhr ich fort, mag er nun den rechten Gebrauch davon machen oder nicht?

Auf den rechten Gebrauch kommt es an.

Brav geantwortet, sagte ich. Denn wenn einer von irgend welcher Sache nicht den richtigen Gebrauch macht, so richtet er, dächt' ich, nur größeren Schaden an, als wenn er die Hand ganz davon läßt. Denn das erstere ist vom Übel, das letztere dagegen weder übel noch gut[27]). Oder wäre dem nicht so?

Er gab es zu. 281 St.

Wie nun? Für die Bearbeitung und den Gebrauch des aufgeschichteten Bauholzes ist doch wohl ausschließlich die Einsicht und Kunst des Zimmermanns dasjenige, was den rechten Gebrauch ermöglicht?

Offenbar, antwortete er.

Und auch bei der Herstellung der mancherlei Geräte ist es doch die bestimmte Fachkenntnis, die den richtigen Gebrauch zu Wege bringt.

Er gab es zu.

Wie steht es also mit dem Gebrauche jener Güter, die wir an erster Stelle aufführten, des Reichtums nämlich und der Gesundheit und der Schönheit? Ist es auch da die Einsicht, die zum rechten Gebrauch aller solcher Dinge den Weg weist und dadurch die glückliche Erreichung des Zieles bewerkstelligt, oder wäre es etwas anderes?

Die Einsicht, erwiderte er.

Nicht also nur Glück und Gelingen, sondern auch

das sachlich angemessene Verfahren verdanken wir, wie es scheint, der Einsicht bei jeder Art von Besitz und Handlung.

Er stimmte bei.

Beim Zeus also, sagte ich, bringen denn die anderen Besitztümer irgend welchen Nutzen ohne Einsicht und Weisheit? Wird ein Mensch, der mit vielen Gütern gesegnet ist und vielerlei unternimmt, dabei aber der vernünftigen Einsicht bar ist, davon mehr Nutzen haben als einer, der nur geringen Besitz hat? Betrachte die Sache von folgender Seite. Steht es damit nicht so? Je weniger er unternimmt, um so weniger wird er Fehler machen, je weniger er aber Fehler macht, um so weniger wird es schlecht um ihn bestellt sein, und je weniger schlecht es um ihn bestellt ist, um so weniger wird er unglücklich sein.

Allerdings, erwiderte er.

Wird es nun eher so stehen, daß einer der arm ist, weniger unternimmt oder einer der reich ist?

Ein Armer, entgegnete er.

Und ein Schwacher oder ein Starker?

Ein Schwacher.

Und ein Geehrter oder ein Ungeehrter?

Ein Ungeehrter.

Und würde ein Tapferer (und Besonnener) weniger unternehmen oder ein Feiger?

Ein Feiger.

Und so wohl auch ein Träger im Vergleich zu einem Arbeitsamen?

Er gab es zu.

Und ein Langsamer im Vergleich zu einem Schnellen und ein Blödsichtiger und Schwerhöriger im Vergleich zu einem mit scharfem Gesicht und Gehör Ausgerüsteten?

Über alles dies und Ähnliches waren wir einer Meinung.

Überhaupt, sagte ich nun, mein Kleinias, scheint bei allem, was wir zu Anfang für Güter erklärten, dies nicht in dem Sinne zu gelten, daß es an und für sich von vornherein schon Güter wären, sondern es steht damit allem

Anschein nach so[28]): liegt ihre Leitung in der Hand des Unverstandes, dann sind sie um so unheilvoller in Vergleich zu ihrem Gegenteil, je stärker die Mittel sind, die sie dem schlechten Leiter zur Verfügung stellen. Liegt aber die Leitung in der Hand der Einsicht und Weisheit, dann überwiegt in entsprechendem Maße das Gute. Rein für sich genommen aber haben sie weder nach der Seite des Guten noch der des Schlechten irgend welchen Wert.

Mit dem, was du sagst, hat es allem Anschein nach seine Richtigkeit.

Was ergibt sich uns also aus dem Gesagten? Doch wohl dies, daß von allem anderen nichts weder ein Gut noch ein Übel ist, von den genannten beiden selbst aber die Weisheit ein Gut, der Unverstand aber ein Übel ist.

Das gab er zu.

10. So laß uns denn, sagte ich, das Weitere erwägen. 282 St. Da wir alle nach Glückseligkeit streben, als Bedingung dafür aber sich der Gebrauch und zwar der richtige Gebrauch der Dinge herausstellte, die Richtigkeit aber des Gebrauches und das glückliche Gelingen von der Einsicht abhing, so muß, wie ersichtlich, jedermann all sein Sinnen und Trachten darauf richten so einsichtig und weise wie möglich zu werden. Oder nicht?

Ja, sagte er.

Und geleitet von der Überzeugung, es sei für ihn weit nötiger von dem Vater und den Vormündern und sonstigen Freunden, und unter ihnen besonders von den erklärten Liebhabern, gleichviel ob Fremden oder Mitbürgern, dieses Gut zu empfangen als Schätze von Gold, darf er es nicht für schimpflich oder ehrenrührig halten, mein Kleinias, sie inständig zu bitten ihn der Weisheit teilhaftig zu machen; und zu dem Ende darf er weder die Liebhaber noch überhaupt einem Menschen irgend eine Hilfsleistung oder Dienst versagen, bereit zu jeder ehrenhaften Leistung, die seinem Streben nach Weisheit förderlich ist[29]). Oder scheint dir das nicht richtig?

Du hast vollkommen recht, wie mir scheint, erwiderte er.

Wenigstens dann, mein Kleinias, wenn die Weisheit lehrbar ist und nicht von selber den Menschen zuteil wird. Denn das bedarf erst noch der Erwägung als ein Gegenstand, über den wir uns noch nicht geeinigt haben.

Nun, was mich anlangt, mein Sokrates, so halte ich sie für lehrbar.

Voll Freude darüber sagte ich: Ein treffliches Wort, du Prachtmensch, und du hast wohl getan mir eine lange Betrachtung zu ersparen über eben diese Frage, ob die Weisheit lehrbar ist oder nicht[30]). Nunmehr also, da sie dir lehrbar und zugleich das einzige Mittel zu sein scheint, den Menschen glückselig und treffsicher zu machen, kannst du nicht umhin das Streben nach Weisheit für notwendig zu erklären und selbst darauf bedacht zu sein dich den Strebenden anzureihen.

Gewiß, Sokrates, mit ganzer Seele erwiderte er.

Das vernahm ich denn mit Freuden, und mich nun wieder zu Dionysodor und Euthydem wendend sagte ich: Das wäre also mein Beispiel für die zur Tugend anleitende Rede wie ich sie wünsche, allerdings vielleicht laienhaft und, was die Darstellung anlangt, schwerfällig und umständlich. Von euch beiden aber mag derjenige, der Lust dazu hat, uns dasselbe Thema in kunstgerechter Behandlung vorführen. Oder wenn ihr nicht dazu aufgelegt seid, so leget von dem Punkte ab, wo ich abbrach, dem Jüngling das Weitere dar, nämlich ob er das gesamte Wissensgebiet sich aneignen muß oder ob es nur ein Einzelgebiet ist, das er erfassen muß, um glücklich und ein tugendhafter Mann zu werden, und welches dies Einzelgebiet ist. Denn um das zu Anfang Gesagte zu wiederholen, es liegt uns
283 St. wahrlich viel daran, daß dieser Jüngling zur Weisheit und Tugend gelange.

11. Das war es, mein Kriton, was ich ausführte. Auf das, was nun weiter folgen würde, war ich nun aber außerordentlich gespannt und gab genau acht, wie sie die Sache angreifen und welchen Ausgangspunkt sie wählen würden für ihre Einwirkung auf den Jüngling im Sinne der

Weisheits- und Tugendübung. Zuerst nahm denn der ältere von beiden, Dionysodor, das Wort und wir alle richteten unseren Blick auf ihn, als würden wir nun wer weiß was für erstaunliche Dinge zu hören bekommen. Und das war uns auch beschieden. Denn wunderlich genug, mein Kriton, war die Rede, die der Mann nun begann, und du mußt sie unbedingt hören, um einen Begriff zu bekommen von der zur Tugend anregenden Kraft seiner Worte.

Sage mir, so begann er, Sokrates und ihr andern hier, die ihr erklärt, von dem lebhaften Wunsche beseelt zu sein, daß dieser Jüngling der Weisheit teilhaftig werde, erklärt ihr dies bloß im Scherze oder seid ihr wirklich und in vollem Ernste von diesem Wunsche beseelt? — Mir nun kam es ganz so vor, als wären beide der Meinung, wir hätten vorher, als wir sie aufforderten sich selbst mit dem Jüngling zu unterhalten, nur gescherzt, und deshalb hätten sie auch ihrerseits mit ihm nur Scherz getrieben und es nicht ernst gemeint. Von dieser Auffassung ausgehend versicherte ich noch stärker, es sei unser vollster Ernst[31]).

Da sagte Dionysodor: So sieh dich denn genau vor, mein Sokrates, daß du nicht etwa in die Lage kommst, wieder abzuleugnen was du jetzt behauptest.

Das ist schon geschehen, versetzte ich; denn ich habe mir's wohl überlegt und werde es nimmermehr ableugnen.

Also, erwiderte er, behauptet ihr wirklich zu wünschen, daß er weise werde?

Mit voller Gewißheit.

Wie steht es aber, entgegnete er, jetzt zur Stunde mit ihm? Ist Kleinias jetzt weise oder nicht[32])?

Noch behauptete er es nicht zu sein, er ist eben kein Prahlhans.

Ihr aber, fuhr er fort, wünscht, daß er weise werde und nicht unwissend sei?

Wir räumten es ein.

Also wünscht ihr, er soll werden, der er nicht ist, und er soll nicht mehr sein, der er jetzt ist.

Bei diesen Worten kam ich ganz aus der Fassung,

eine Lage, die er sofort zu der Frage benutzte: Nicht wahr, wenn ihr wünscht, er solle nicht mehr sein, der er jetzt ist, so wünscht ihr, wenn mir recht ist, daß er zugrunde gegangen sei? Das sind mir aber doch schöne Freunde und Liebhaber, die ihrem Liebling nichts lebhafter wünschen als den Untergang.

12. Diese Worte riefen bei Ktesippos solche Entrüstung hervor, daß er, für seinen Geliebten eintretend, rief: Fremdling aus Thurii, wäre es nicht wider den Anstand, so würde ich sagen: Das falle zurück auf dein Haupt. Wie kannst du es dir beikommen lassen, mir und den übrigen eine solche Lüge anzuhängen, daß ich den Untergang dieses Jünglings wünschte. Das auch nur auszusprechen ist, dünkt mich, eine Sünde.

Wie, Ktesippos? warf ihm Euthydem ein. Hältst du es wirklich überhaupt für möglich zu lügen[33])?

Ja, beim Zeus, erwiderte er, ich müßte denn geradezu von Sinnen sein.

Spricht er (der angebliche Lügner) von der Sache, von
1 St. der die Rede ist, oder spricht er nicht davon?

Er spricht davon, erwiderte er.

Nicht wahr? Wenn er von ihr spricht, spricht er doch von keiner anderen Sache als eben von der, die er in seiner Aussage nennt?

So ist es ohne Zweifel, erwiderte Ktesippos.

Zu den möglichen Sachen nun gehört als eine auch jene, von der er redet, und zwar als ein Seiendes für sich, abgesondert von den anderen Sachen.

Gewiß.

Wer also von jener Sache spricht, spricht von etwas Seiendem, sagte er.

Ja.

Wer aber das Seiende und die seienden Dinge aussagt, der redet die Wahrheit. Wenn also Dionysodor das Seiende aussagt, so spricht er die Wahrheit, und hängt dir keine Lüge an.

Ja, Euthydem, entgegnete Ktesippos; aber wer dies sagt, der sagt nicht das Seiende (die Wahrheit)[34]).

Euthydem fuhr fort: Das Nichtseiende aber ist doch nicht?

Nein.

Das Nichseiende hat also nicht das Mindeste zu tun mit dem Seienden.

Nicht das Mindeste.

Ist es nun möglich in bezug auf dieses Nichtseiende etwas ins Werk zu setzen, dergestalt, daß irgend jemand, er mag sein wer er wolle, etwa jenes durchaus Nichtseiende herstellen könne?

Das glaube ich nicht, entgegnete Ktesippos.

Wie also? Wenn die Redner vor dem Volke reden, tun sie dann nichts?

Doch, sie tun etwas, entgegnete er.

Und wenn sie tun (*πράττειν*), so machen (*ποιεῖν*) sie doch auch?

Ja.

Das Reden ist also ein Tun und Machen.

Er gab es zu.

Niemand also, fuhr er fort, redet das, was nicht ist; denn täte er das, so würde er etwas tun; du aber hast eingeräumt, es sei ganz unmöglich, Nichtseiendes zu tun. Mithin redet deiner eigenen Erklärung zufolge niemand die Unwahrheit, sondern wenn Dionysodor spricht, so redet er die Wahrheit und das was ist[35]).

Ja, aber beim Zeus, mein Euthydem, erwiderte Ktesippos, mag er auch immerhin in gewisser Beziehung das, was ist, reden, er redet davon doch nicht so wie es sich wirklich verhält.

Wie sagst du, Ktesippos? entgegnete Dionysodor. Gibt es denn wirklich Leute, die in ihrer Rede die Dinge so bezeichnen, wie sie sich verhalten?

Die gibt es, erwiderte er, in der Tat: alle braven und ehrenwerten Männer und alle, welche die Wahrheit reden.

Wie also? erwiderte er. Verhält sich das Gute nicht gut und das Schlechte nicht schlecht?

Er gab es zu.

Du gibst also zu, daß die guten und ehrenwerten Leute von den Dingen so reden, wie sie sich verhalten?

Jawohl.

Demnach reden also, mein Ktesippos, die guten Leute schlecht von dem Schlechten, wenn anders sie davon so reden, wie es sich verhält[36]).

Ja, beim Zeus, erwiderte Ktesippos, das tun sie in vollstem Maße, wenigstens sicher von den schlechten Menschen. Und, wenn du mir folgst, so hüte dich zu diesen zu gehören, auf daß die Guten nicht schlecht von dir reden. Denn das merke dir nur: die Guten reden von den Schlechten schlecht.

Und von den Großen, bemerkte Euthydem, reden sie also groß und von den Hitzigen hitzig?

Ja, unbedingt, erwiderte Ktesippos. Wenigstens reden sie von den Frostigen frostig und nennen auch ihre Redeweise frostig.

Du legst dich, entgegnete Dionysodor, aufs Schimpfen Ktesippos, ja aufs Schimpfen.

Beim Himmel, ich wahrlich nicht, mein Dionysodor, denn ich meine es zu gut mit dir und warne dich nur als meinen Freund und suche dich durch guten Rat davon abzubringen in meiner Gegenwart dir so gröbliche Äußerungen zu erlauben wie die, ich wünschte den Untergang derer,
365 St. die meinem Herzen am nächsten stehen.

13. Bei mir regte sich nun die Besorgnis, dieser Streit möchte denn doch zu bösartig werden. Darum wendete ich mich scherzend an den Ktesippos mit folgenden Worten: Wir müssen, mein Ktesippos, dünkt mich, von den Fremden ruhig hinnehmen was sie sagen, wenn sie so gütig sind[37]) es uns zu gönnen, und dürfen uns nicht über Worte verzanken. Denn wenn sie sich wirklich darauf verstehen Menschen in der Weise untergehen zu lassen, daß sie aus schlechten und unvernünftigen tüchtige und vernünftige

Menschen machen, mögen sie nun selbst diese Kunst erfunden oder sie von einem anderen erlernt haben Menschen so untergehen und verschwinden zu lassen, daß sie einen Taugenichts wegschaffen und ihn als einen brauchbaren Menschen wieder erscheinen lassen, wenn sie sich also darauf verstehen — und offenbar verstehen sie sich darauf, denn sie erklärten ja doch ausdrücklich, ihre neuerlich erworbene Kunst bestehe eben darin aus nichtsnutzigen Menschen tüchtige zu machen — gut also, dann werden wir sie in ihrem Vorhaben nicht hindern: sie mögen uns den Jüngling zugrunde gehen lassen und ihn zu einem vernünftigen Menschen machen und ebenso uns andere alle insgesamt. Wenn euch Jüngeren aber davor bange ist, so will ich mich dazu hergeben der Karier[38]) zu sein, an dem das Experiment gemacht werden möge; ich will die Gefahr auf mich nehmen, denn ich bin ja schon ein bejahrter Mann und darum bereit das Wagnis zu bestehen. So übergebe ich mich denn dem Dionysodor hier wie einer neuen Medea[39]) von Kolchis: mag er mich untergehen lassen, mag er mich, wenn er will, kochen oder mit mir machen was ihm beliebt: nur muß er mich als tüchtigen Menschen wieder erscheinen lassen.

Da fiel Ktesippos ein: Ich bin auch meinerseits bereit, mein Sokrates, mich den beiden Fremdlingen zur Verfügnng zu stellen, und sie mögen mir das Fell gerben noch mehr als sie es bisher getan, wenn sie es mit diesem meinem Fell nur nicht schließlich so machen wie es mit dem Felle des Marsyas[40]) geschah: nicht ein Schlauch soll daraus werden sondern die Tugend. Dionysodor hier glaubt nun freilich, ich grolle ihm; indes ich grolle ihm nicht, sondern widerspreche ihm nur hinsichtlich dessen, was er, wie mich dünkt, zu Unrecht wider mich sagte; aber du, mein edler Dionysodor, nenne Widersprechen nicht Schimpfen, denn Schimpfen ist etwas ganz anderes.

14. Da trat ihm Dionysodor mit der Frage entgegen: redest du vom Widersprechen als von einer Sache, die es wirklich gibt?

Allerdings, entgegnete Ktesippos, und das mit voller Sicherheit; oder glaubst du, Dionysodor, es sei unmöglich zu widersprechen?

Nun du, warf jener ein, wirst mir schwerlich nachweisen können, daß du je irgendeinen einem anderen widersprechen hörtest.

Mag sein, entgegnete Ktesippos, aber jetzt höre ich wirklich den Ktesippos dem Dionysodor widersprechen und damit liefere ich dir den Beweis[41]).

Kannst du für diese Behauptung auch einstehen?

Durchaus, erwiderte Ktesippos.

Wie nun? fuhr jener fort. Zu jedem seienden Ding gehört doch seine Aussage[42]).

Gewiß.

Doch wohl, wie es ist? Oder etwa wie es nicht ist?

Wie es ist.

286 St. Denn, mein Ktesippos, wie erinnerlich, wiesen wir vorhin erst nach, daß niemand sagt, wie es nicht ist. Denn es ergab sich[43]), daß niemand das Nichtseiende sagt.

Was macht das? erwiderte Ktesippos. Widersprechen wir uns darum etwa weniger?

Wie nun? entgegnete jener, widersprechen wir uns, wenn wir beide die zu derselben Sache gehörende Aussage machen? Oder würden wir dann nicht vielmehr das Nämliche sagen?

Das gab er zu.

Aber wenn keiner von beiden — so fuhr jener fort — die zu der Sache gehörende Aussage tut, ist dann ein Widersprechen möglich? Oder stünde es dann nicht vielmehr so, daß keiner von uns beiden überhaupt die betreffende Sache im Sinne gehabt hätte?

Auch dies gab er zu.

Und schließlich, wenn ich die zu der Sache gehörende Aussage tue, du aber von irgendeiner anderen Sache etwas anderes aussagst, widersprechen wir dann etwa einander? Oder steht es nicht vielmehr so: ich spreche allerdings von der Sache, du aber sprichst überhaupt nicht von ihr.

Wie kann aber der, der gar nicht davon spricht, dem widersprechen, der davon spricht?

15. Ktesippos verstummte. Mir aber kam das Gesagte doch merkwürdig vor und so fragte ich denn: Wie meinst du das, Dionysodor? Die Sache ist nicht ohne Bedeutung und aus vieler Munde und häufig habe ich diese Behauptung vernommen und finde sie immer höchst seltsam; denn auch Protagoras[44]) und seine Anhänger waren eifrige Vertreter derselben, ebenso auch noch ältere Weise. Für mich aber hat sie immer etwas Befremdendes und, irre ich nicht, so macht sie nicht nur allen anderen Behauptungen den Garaus sondern auch sich selbst[45]). Von dir aber, glaub' ich, kann ich am besten erfahren, wie es mit ihrer Wahrheit bestellt ist. „Es ist nicht möglich die Unwahrheit zu sagen", das ist es doch wohl, was der Satz besagt. Nicht wahr? Vielmehr redet man, wenn man redet, die Wahrheit oder aber man redet überhaupt nicht.

Das räumte er ein.

Zugegeben nun, es sei unmöglich Unwahres zu sagen, kann man es dann nicht wenigstens in Gedanken fassen?

Auch das nicht, erwiderte er.

Also, entgegnete ich, gibt es auch überhaupt keine falsche Meinung.

Nein, sagte er.

Also auch keinen Unverstand und keine unverständigen Menschen; denn worin bestünde denn der Unverstand anders als darin, über die Dinge falsches zu denken, dies letztere als möglich vorausgesetzt?

Gewiß, entgegnete er.

Aber eben dies ist ja (nach deiner Behauptung) unmöglich, erwiderte ich.

Allerdings.

Ist es ein bloßes Spiel der Laune, wenn du diese Behauptung aufstellst, um nämlich etwas recht Auffälliges (zum Widerspruch Reizendes) zu sagen, oder glaubst du im Ernst, daß kein Mensch unverständig sei?

Nun, so widerlege mich doch, erwiderte er.

Ist denn das nach deiner Aufstellung möglich? Kann von Widerlegung die Rede sein, wenn niemand Unwahres sagt oder denkt?

Nein, fiel Euthydem ein.

Also hat mich, erwiderte ich, auch Dionysodor soeben nicht aufgefordert ihn zu widerlegen — denn wie könnte denn einer zu etwas auffordern, das es gar nicht gibt?

Du aber, was tust du denn? Widerlegst du etwa nicht[46])?

Weil ich, entgegnete ich, mein Euthydem, nicht annähernd imstande bin euere feine und unübertreffliche Weisheit zu fassen; denn ich bin schwerfälligen Geistes. Vielleicht wird dir auch die Frage, die ich dir vorzulegen im Begriff bin, täppisch genug vorkommen. Aber habe
287 St. Nachsicht und geh darauf ein. Wenn es nämlich nicht möglich ist Unwahres zu sagen noch auch es zu denken noch unvernünftig zu sein, ist es dann nicht auch unmöglich bei irgend einer Handlung einen Fehler zu machen? Denn wer etwas unternimmt, der kann dann dasjenige was er unternimmt gar nicht verfehlen. Ist das nicht euere Behauptung?

Gewiß, entgegnete er.

Das ist nun eben meine täppische Frage. Denn wenn wir weder im Handeln, noch im Reden noch im Denken einen Fehler machen, wozu seid ihr denn dann, beim Zeus, angesichts eines solchen Sachverhaltes überhaupt hierher gekommen? Wen wollt ihr denn belehren? Und doch erklärtet ihr kurz vorher, ihr seiet die besten Lehrer der Tugend für jeden, der sie lernen wolle.

16. Da fiel Dionysodor ein mit den Worten: Bist du denn wirklich so rückständig, Sokrates? An das, was wir ganz zu Anfang sagten, erinnerst du dich und wirst dich jetzt wohl auch noch an irgend welche Äußerungen erinnern, die ich vor einem Jahre getan habe — und mit den gerade jetzt vorliegenden Aufstellungen weißt du nicht fertig zu werden?

Ja, sie sind eben auch schwierig genug, und das ist

ganz begreiflich; denn sie werden ja von weisen Männern gemacht; und auch mit dieser deiner letzten Aufstellung, die du vorbringst, läßt sich verzweifelt schwer fertig werden. Denn diese deine Wendung „ich weiß damit nicht fertig zu werden," was hat sie denn für einen Sinn, mein Dionysodor? Doch wohl keinen anderen als den „ich weiß sie (die Aufstellung) nicht zu widerlegen?" Denn sage mir, was hätte denn diese Wendung dir sonst für einen Sinn[47])?

Aber was du sagst, entgegnete er, damit ist es jedenfalls nicht schwer fertig zu werden; denn antworte nur.

Ehe du mir geantwortet hast, Dionysodor? erwiderte ich.

Wirst du nicht antworten? versetzte er.

Ist das auch recht und billig?

Sicherlich.

Inwiefern dies? entgegnete ich. Offenbar doch wohl insofern, als du jetzt in unserer Mitte erschienen bist als ein wahrer Ausbund von Weisheit in der Kunst des Redens und genau weißt, wann es geboten ist zu antworten und wann nicht. Und wenn du jetzt kein Wörtchen antwortest, so geschieht es, weil du bestimmt weißt, daß es nicht am Platze ist.

Du legst dich aufs Schwatzen, statt zu antworten, erwiderte er. Aber, mein Bester, folge meiner Aufforderung und antworte, da du doch auch zugibst, ich sei ein weiser Mann.

So muß ich mich denn fügen und dem Zwang gehorchen, wie es scheint, sagte ich. Denn du bist hier Herr. Nun, frage denn.

Sind es die beseelten oder unbeseelten Wesen, welche denken?

Die beseelten.

Kennst du nun, fuhr er fort, irgendein Wort (oder einen Satz), das beseelt wäre?

Beim Himmel, ich nicht.

Wie kamst du also soeben[48]) zu deiner Frage, was mir der Satz für einen Sinn hätte (wörtlich: was er dächte, *νοοῖ*)?

Wie anders, erwiderte ich, als weil ich mich in meiner Einfalt im Ausdruck vergriff? Oder vergriff ich mich etwa nicht und traf auch mit diesem Ausdruck ganz das Richtige, wenn ich nämlich sagte, daß Redewendungen „denken“ (einen Sinn haben)? Entscheide dich also: griff ich fehl oder nicht? Griff ich nämlich nicht fehl, so wirst auch du trotz aller deiner Weisheit keine Widerlegung geben, weißt also mit der Behauptung nicht fertig zu werden; griff ich aber fehl, dann bleibst du gleichermaßen im Unrecht, denn
288 St. du behauptest ja doch, es sei gar nicht möglich fehl zu greifen. Und das sage ich nicht etwa gegen Behauptungen, die du vor einem Jahre aufgestellt hast. Nein, fuhr ich fort, mein Dionysodor und Euthydem, mit dieser Behauptung (von der Unmöglichkeit des Widerlegens usw.) bleibt es, wenn mir recht ist, nach wie vor ganz beim Alten und wie von Anfang an sinkt sie auch jetzt noch, indem sie andere zu Boden werfen will, selbst zu Boden[49]), ein Schicksal, vor dem sie zu bewahren auch wohl euerer Kunst nicht gelungen ist, mag sie auch noch so Erstaunliches leisten in der Schärfe der Wortbestimmungen.

Und Ktesippos bekräftigte das mit den Worten: Ja, wirklich staunenswert sind die Reden, die ihr führt, ihr thurischen oder chiischen Männer oder wie ihr euch sonst gern nennen lassen wollt[50]); denn ins Blaue hineinzureden, das macht euch nichts aus.

Da wurde mir denn doch bange, der Handel könnte in Schmähungen ausarten, und so suchte ich den Ktesippos wieder zu beschwichtigen, indem ich sagte: Mein Ktesippos, mit der nämlichen Mahnung, die ich vorher an Kleinias richtete, wende ich mich nunmehr auch an dich. Du verkennst die in der Tat bewundernswerte Weisheit der Fremden. Sie haben nur nicht Lust uns dieselbe im Ernste vorzuführen, sondern machen es wie Proteus, der ägyptische Sophist[51]): sie treiben mit uns ihre Possen. Wir aber wollen dem Menelaos nachahmen und die beiden Männer nicht eher loslassen, als bis sie sich uns in ihrer wahren und ernsten Gestalt gezeigt haben. Denn irre ich

nicht, so wird etwas Herrliches zum Vorschein kommen, sobald sie nur anfangen die Sache ernst zu nehmen. Wir wollen es denn an Bitten, Mahnungen und Beschwörungen nicht fehlen lassen uns sich in ihrem wahren Wesen zu zeigen. Ich will ihnen also selbst wieder die Wege weisen, und ihnen zeigen, in welcher Gestalt sie sich uns zeigen möchten, wenn es meinem Wunsche nach geht. Ich denke nämlich da, wo ich vorher abbrach[52]), wieder anzuknüpfen und alles nach Kräften ergänzend fortzuführen. Vielleicht lassen sie sich dadurch herauslocken und befleißigen sich aus Mitleid und Erbarmen mit meinem ehrlichen und ernsten Bemühen auch ihrerseits nun des Ernstes.

17. Du aber, mein Kleinias, fuhr ich fort, komm meinem Gedächtnis zu Hilfe und sage mir, wo ich abbrach. Irre ich nicht, so war es an folgender Stelle: wir waren zuletzt gemeinsam der Meinung, man müsse sich der Philosophie hingeben. Nicht wahr?

Ja, erwiderte Kleinias.

Die Philosophie (Weisheitsliebe) ist doch Wissenserwerb. Nicht wahr? sagte ich.

Ja, entgegnete er.

Welcher Wissensbesitz nun bringt uns einen wahren Gewinn? Wahrer Gewinn heißt aber doch ein solcher, der uns Nutzen schafft?

Gewiß, sagte er.

Würde es uns nun nützen, wenn wir uns darauf verstünden aller Orten zu erkunden, wo in der Erde das meiste Gold vergraben liegt?

Wohl möglich, sagte er.

Aber, entgegnete ich, das haben wir doch längst schon erwiesen[53]), daß uns das nichts nützt, selbst wenn uns ohne jede Bemühung und ohne Umgraben der Erde alles Gold zuflösse; ja selbst wenn wir die Steine zu Gold machen 289 St
könnten, so würde für uns diese Kunst doch gar keinen Wert haben; denn wenn wir uns nicht auch auf den Gebrauch des Goldes verstehen, so hat es wie sich klar ergab, für uns keinen Nutzen. Oder erinnerst du dich nicht?

Doch, erwiderte er, sehr wohl.

Und auch das sonstige Wissen bringt, scheint es, keinerlei Nutzen, weder die Erwerbskunde noch die Heilkunde noch irgend ein anderes Wissensfach, das die Regeln angibt für bestimmte Herstellungstätigkeit, aber von dem Hergestellten nicht Gebrauch zu machen weiß. Ist es nicht so?

Er stimmte zu.

Ja, gesetzt, es gäbe eine Kunst, die sich darauf versteht, uns unsterblich zu machen, aber ohne Verständnis für den rechten Gebrauch der Unsterblichkeit, so würde selbst diese nichts nütze sein, sofern unsere früheren Feststellungen für die weitere Beurteilung maßgebend sein dürfen.

Darüber waren wir durchweg einig.

Es bedarf also für uns, mein schöner Kleinias, sagte ich, einer Wissenschaft von der Art, daß in ihr die betreffende Herstellungstätigkeit unmittelbar zusammenfällt mit dem Verständnis für den Gebrauch des Hergestellten.

Offenbar, erwiderte er.

Wenn wir also geschickte Leiermacher wären, so wären wir, scheint es, damit noch lange nicht im Besitze jener gewünschten Kunst, denn hier fallen die tätige (herstellende) Kunst und die gebrauchende Kunst hinsichtlich des nämlichen Gegenstandes auseinander. Denn Leiermachen und Zitherspielen sind sehr verschiedene Dinge. So ist es doch?

Er stimmte zu.

Und auch die Flötenherstellung kann hier nichts helfen. Denn auch mit ihr steht es wie mit dem Leiermachen.

Er war der gleichen Meinung.

Aber, bei den Göttern, sagte ich, die Kunst des Redemachens, ist sie es nicht, die, wenn wir sie erlernen und in unseren Besitz bringen, uns glücklich machen müßte?

Meiner Ansicht nach nicht, erklärte lebhaft Kleinias.

Welchen Grund, versetzte ich, kannst du dafür anführen?

Es gibt, erklärte er, meiner Beobachtung nach gar manche Verfertiger von Reden, die von ihren eigenen, selbstgefertigten Reden ebensowenig Gebrauch zu machen wissen wie die Leierverfertiger von den Leiern, vielmehr sind es auch hier andere, die imstande sind Gebrauch zu machen von dem, was jene angefertigt haben, während sie, diese anderen, unfähig sind, selbst Reden zu machen[54]). Es ist also klar, daß auch bei den Reden die Kunst der Herstellung und die des Gebrauches auseinanderfallen.

Damit gibst du, wie mir scheint, sagte ich, den hinreichenden Beweis dafür, daß die Kunst der Redenschreiber nicht diejenige ist, deren Besitz einen glücklich macht. Und doch war ich des Glaubens, hier würde wohl die so lange von uns gesuchte Kunst zum Vorschein kommen. Denn mir erscheinen nicht nur diese Männer selbst, die Redeverfertiger, so oft ich mit ihnen zusammen bin, als unübertrefflich an Weisheit, mein Kleinias, sondern auch ihre Kunst als eine göttliche und erhabene. Und das ist auch wahrlich kein Wunder, denn sie ist ein Teil der Besprechungskunst und steht nur wenig hinter der eigentlichen Besprechungskunst zurück. Die letztere nämlich zeigt ihre Zaubermacht in der Behandlung von Schlangen, Spinnen, 290 St
Skorpionen und anderen Tieren und Krankheiten, jene aber in der Behandlung und Beeinflussung von Gerichtshöfen, Volksversammlungen sowie anderer Massenanhäufungen. Oder denkst du anders darüber[55])?

Nein, ich denke ganz so darüber, wie du, erwiderte er.

Wohin also, versetzte ich, sollen wir uns jetzt noch wenden? zu welcher Kunst?

Ich weiß nicht zu helfen, erwiderte er.

Aber ich glaube, das Gesuchte gefunden zu haben.

Und welche Kunst wäre das? sagte Kleinias.

Die Feldherrnkunst dünkt mich, sagte ich, noch am ehesten diejenige zu sein, durch deren Besitz man die Glückseligkeit erlangt.

Damit kann ich mich nicht einverstanden erklären.

Wie? fragte ich.

Sie ist doch wohl eine Jagdkunst, und zwar eine solche, die es auf die Jagd von Menschen abgesehen hat.

Und worauf will das nun hinaus? versetzte ich.

Keine Art[56]) der Jagdkunst als solcher, sagte er, reicht weiter aus als zum Erjagen und Erlangen der Beute. Haben die Betreffenden aber ihre Jagdbeute an sich gebracht, so wissen sie davon keinen Gebrauch zu machen, vielmehr übergeben die Jäger und Fischer sie den Köchen; die Geometer aber und Astronomen und Rechenmeister — denn auch diese sind Jäger in ihrer Art; sie alle bringen nämlich diese ihre Figuren und sonstigen Zeichen nicht etwa hervor, sondern erforschen nur, was schon da ist — sie alle also übergeben, weil sie mit der Verwendung nichts zu schaffen haben sondern nur mit dem Einbringen der Beute, ihre Entdeckungen den Dialektikern zum Gebrauch[57]), soweit sie nicht jeglicher Einsicht bar sind.

Mag sein, sagte ich, mein schöner und weisheitsvoller Kleinias. Verhält sich das (aber wirklich) so?

Ja, gewiß, erwiderte er. Und auch die Feldherrn folgen ganz der nämlichen Regel: wenn sie eine Stadt oder ein Heer in ihre Gewalt gebracht haben, so übergeben sie sie den Staatsmännern; denn sie selbst wissen mit ihrer Beute nichts anzufangen, ganz ähnlich wie die Wachtelfänger ihren Fang den Wachtelzüchtern übergeben. Wenn wir also, fuhr er fort, einer Kunst jener Art bedürfen, die was sie, gleichviel ob durch hervorbringende oder erbeutende Tätigkeit, in ihren Besitz gebracht hat, auch selbst zu gebrauchen weiß, und nur eine solche uns glücklich machen kann, so müssen wir von der Feldherrnkunst absehen und eine andere suchen.

18. Kriton. Was sagst du, mein Sokrates? Dergleichen Ausführungen wären aus dem Munde des Kleinias gekommen, dieses unreifen Jünglings?[58])

Glaubst du das nicht, mein Kriton?

Kriton. Nein, beim Zeus, nimmermehr. Denn hat er das gesagt, dann würde er, dächt' ich, weder des Euthydem noch irgend eines anderen Menschen zu seiner Ausbildung bedürfen.

Sokrates. Nun, dann ist es am Ende gar Ktesippos gewesen, der dies vorgetragen hat und mich täuscht mein Gedächtnis.

Kriton. Ach was, Ktesippos!

Sokrates. Aber das wenigstens weiß ich ganz sicher, 291 S
daß es weder Euthydem noch Dionysodor war, der dies sagte. Wer weiß, mein trefflicher Kriton, vielleicht war es irgendein höheres Wesen, das mit im Spiele war und diese Reden vortrug. Denn gehört habe ich sie unbedingt, das weiß ich bestimmt.

Kriton. Ja, wahrhaftig, mein Sokrates, irgendein Höherer war es und zwar ein weit höherer. Aber nun das Weitere! Fuhret ihr fort, nach einer bestimmten Kunst zu forschen? Und fandet ihr sie oder fandet ihr sie nicht, sie, die das Ziel eueres Forschens war?

Sokrates. Ach, mein Bester, mit dem Finden war es nichts. Nein, wir machten uns nur lächerlich wie Kinder, die nach den Lerchen haschen. Bei jeder Wissenschaft glaubten wir immer, wir hätten sie schon in den Händen, aber stets flogen sie uns wieder davon. Was hätte es nun für einen Zweck dir alles einzeln zu erzählen? Als wir aber zur Herrscherkunst gekommen waren und sie daraufhin betrachteten, ob sie es wäre, die uns zur Glückseligkeit verhülfe, da waren wir geradezu in eine Art Labyrinth geraten: schon glaubten wir am Ziele zu sein, da mußten wir wieder kehrtmachen und sahen uns wieder an den Anfang der Untersuchung zurückversetzt und noch ebensoweit entfernt vom Ziele wie damals, wo wir zu suchen begannen.

Kriton. Und wie kam denn das, mein Sokrates?

Sokrates. Du sollst es hören. Wir waren nämlich der Ansicht, die Staatskunst und die Herrscherkunst seien ein und dieselbe[59]).

Kriton. Und wie nun weiter?

Sokrates. Und dieser Kunst, meinten wir, übergebe die Feldherrnkunst und die übrigen Künste die Früchte ihrer eigenen Werktätigkeit als der zur Herrschaft darüber berufenen, da sie allein das Verständnis für die richtige

Verwendung derselben hätte. Unverkennbar also schien sie uns die gesuchte Kunst und mithin diejenige zu sein, auf die alles richtige Handeln im Staate zurückzuführen sei, indem sie, genau so wie es in des Aischylos Versen heißt[60]), allein am Steuer des Staates sitzt und „alles lenkend und alles leitend" alles zum Guten führt.

Kriton. Und war das nicht ganz richtig, mein Sokrates?

19. Sokrates. Du sollst selbst richten, mein Kriton, falls du mir zuhören willst. Gewarnt nämlich durch die bisherigen Erfahrungen gaben wir nunmehr unserer Betrachtung etwa folgende Wendung: die alles lenkende Herrscherkunst also, was leistet sie denn eigentlich? Oder leistet sie etwa gar nichts? Leisten muß sie doch auf alle Fälle etwas — so sagten wir zueinander. Und du, Kriton, würdest du nicht auch dieser Meinung sein?

Kriton. Gewiß.

Sokrates. Welches ist also deiner Meinung nach ihre Leistung? Wenn ich dich z. B. fragte: welche Leistung vollbringt denn die Heilkunst, wenn sie alles leitet, was ihrer Herrschaft unterliegt? würdest du da nicht antworten: die Gesundheit?

Kriton. Allerdings.

Sokrates. Und weiter, euere Kunst der Landwirtschaft[61]), welche Leistung vollzieht sie denn, wenn sie alles
292 St. leitet, was ihrer Leitung unterliegt? Würdest du nicht antworten: sie verschafft uns unsere Nahrung durch die Früchte der Erde?

Kriton. Allerdings.

Sokrates. Nun also die Herrscherkunst, was leistet sie, wenn sie alles leitet, was ihrer Leitung unterliegt? Vermutlich wird dir die Entscheidung nicht leicht.

Kriton. Nein, beim Zeus, mein Sokrates.

Sokrates. Nun, auch uns ward sie nicht leicht, mein Kriton; aber soviel wenigstens weißt du doch, daß sie, falls sie die von uns gesuchte Kunst ist, sich nützlich erweisen muß.

Kriton. Selbstverständlich.

Sokrates. Also muß sie uns doch irgend etwas Gutes übermitteln?

Kriton. Notwendig.

Sokrates. Als wirkliches Gut aber erkannten wir doch, ich und Kleinias, nichts anderes an als ein bestimmtes Wissen.

Kriton. Ja, so sagtest du.

Sokrates. Alle anderen Leistungen, die man der Staatskunst beilegt — und ihre Zahl ist nicht gering, z. B. die Bürger reich und frei und einig zu machen —, alle diese erweisen sich als weder schlecht noch gut. Worauf es aber ankam, das war, daß sie die Bürger einsichtsvoll machen und ihnen ein sicheres Wissen mitteilen müsse, wenn anders sie es sein sollte, die Nutzen und Glückseligkeit schafft.

Kriton. Das trifft zu. Damals wenigstens herrschte unter euch Einverständnis darüber nach dem, was du über die Unterhaltung berichtet hast.

Sokrates. Macht nun die Herrscherkunst die Menschen einsichtig und tugendhaft?

Kriton. Was sollte dem im Wege stehen, mein Sokrates?

Sokrates. Aber macht sie auch alle tugendhaft und in jeder Beziehung? Und ist sie es, die jegliches Wissen vermittelt, gleichviel ob für den Schuster oder den Zimmermann oder für irgendwelche andere Kunst?

Kriton. Das glaube ich nicht, Sokrates.

Sokrates. Aber was denn nun für ein Wissen? Und welchen Nutzen soll es uns schaffen? Denn als Urheberin irgendwelcher Leistungen, die weder schlecht noch gut sind, soll sie nicht in Betracht kommen, vielmehr soll sie nur das Wissen selbst an und für sich, also nur sich selbst übermitteln. Laß uns denn also eine Erklärung abgeben über ihr eigentliches Wesen und über den Nutzen, den sie uns schafft. Wie wäre es also, mein Kriton, wenn wir sie für dasjenige Wissen erklärten, das uns in den Stand setzt andere tüchtig zu machen?

Kriton. Gut denn; einverstanden.

Sokrates. Und diese anderen, worin werden sie denn tüchtig und wozu brauchbar sein? Oder sollen wir abermals sagen: sie sollen andere tüchtig machen und diese anderen wieder andere? Worin sie aber nun eigentlich tüchtig sind, das tritt nirgends klar hervor, denn die Leistungen, die man gemeinhin der Staatskunst beilegt, konnten wir nicht gelten lassen. So drehen wir uns denn sozusagen immer nur im Kreise herum[62]) und sind, wie gesagt[63]), noch ebensoweit oder noch weiter (als vorher) davon entfernt zu wissen, worin denn nun eigentlich das Wesen jener Erkenntnis besteht, die uns glücklich machen soll.

Kriton. Ja, beim Zeus, Sokrates, eine verzweifelte Lage, wie es scheint, in die ihr da geraten seid.

Sokrates. Was mich nun anlangt, mein Kriton, so zog ich angesichts der Notlage, in die ich geraten war,
293 St. alle Register und bat die beiden Fremden, als wären sie die Dioskuren[64]), dringend mich und den Jüngling aus dem Wogenschwall der Verhandlung zu retten und endlich die Sache durchaus ernst zu nehmen und so in vollem Ernste das Wesen derjenigen Erkenntnis aufzuweisen, deren Aneignung es uns ermöglichen würde von da ab ein lobwürdiges Leben zu führen.

Kriton. Und wie? War Euthydem bereit diesen Wunsch zu erfüllen?

Sokrates. Selbstverständlich; und er hub nun, mein Lieber, sehr selbstbewußt folgendermaßen an zu reden.

20. Was wünschst du, sagte er, Sokrates? Soll ich dies von euch nun schon lange genug erfolglos behandelte Wissen dich lehren oder dir dartun, daß du es schon besitzest?

Du Beneidenswerter, erwiderte ich, steht denn das auch wirklich in deiner Macht?

Durchaus versetzte er.

So lege denn, beim Zeus, dar, daß ich es besitze. Denn der Besitz ist für einen so alten Mann weit bequemer als es erst zu lernen.

Gut, sagte er, so antworte mir denn. Hast du ein Wissen von irgend etwas?

Gewiß, antwortete ich, ich weiß gar mancherlei, allerdings nur armselige Dinge.

Es genügt schon, sagte er. Hältst du es nun für möglich, daß irgend etwas von dem, was ist, eben das, was es ist, nicht sei?

Nein, beim Zeus, ich gewiß nicht.

Nun erklärtest du doch eben etwas zu wissen?

Jawohl.

Also bist du doch ein Wissender, wenn anders du ein Wissen hast[65])?

Gewiß, wenigstens ein Wissender hinsichtlich eben dessen, was ich weiß.

Das macht keinen Unterschied. Aber mußt du als ein Wissender nicht notwendig alles wissen?

Nein, beim Zeus, versetzte ich; denn es gibt gar vieles andere, was ich nicht weiß.

Nun gut; wenn du etwas nicht weißt, so bist du nichtwissend.

Ja, mein Bester, erwiderte ich, aber nur hinsichtlich eben dessen.

Macht dich denn das, warf er ein, etwa weniger nichtwissend? Eben aber behauptetest du doch ein Wissender zu sein; und so ergibt sich denn, daß du einerseits das bist was du bist, anderseits wieder was du nicht bist, und zwar in bezug auf das Nämliche[66]).

Nun gut, sagte ich, mein Euthydem; denn du bist, um diesen üblichen Ausdruck zu wählen, nicht auf den Mund gefallen. Inwiefern besitze ich nun jenes Wissen, nach dem wir suchten? Insofern: es ist unmöglich, daß dasselbe Ding sei und nicht sei; wenn ich eines weiß, weiß ich alles; denn ich kann nicht wissend und unwissend zugleich sein, da ich aber alles weiß, so besitze ich auch jenes gesuchte Wissen. So meinst du es doch wohl und das ist doch deine Weisheit?

Du widerlegst dich damit selbst, Sokrates, sagte er.

Wie? versetzte ich, mein Euthydem, ergeht es dir nicht ebenso? Und wahrlich, mit dir und meinem teueren Dionysodor hier will ich gern und ohne zu murren alles auf mich nehmen. Sag an, wie steht es mit euch beiden? Wißt ihr nicht auch von dem was da ist, einiges, anderes dagegen nicht?

Nein, nein, Sokrates, entgegnete Dionysodor.

Wie sagt ihr, erwiderte ich, ihr wißt also gar nichts?

Im Gegenteil, versetzte er.

294 St. Ihr wißt also alles, erwiderte ich, da ihr ja doch etwas wißt?

Alles, sagte er. Und nicht bloß wir, sondern auch du weißt alles, wenn anders du auch nur eines weißt.

O Zeus, sagte ich, was für ein herrliches und großes Gut ist uns zugefallen nach dieser deiner Offenbarung! Wissen denn auch alle anderen Menschen alles? Oder wissen sie nichts?

Ja, erwiderte er, denn das ist doch ausgeschlossen, daß sie einiges wissen, anderes nicht und so zugleich wissend und unwissend wären.

Nun, wie? sagte ich.

Alle wissen alles, erwiderte er, wenn anders sie auch nur eines wissen.

Nun, bei den Göttern, sagte ich, mein Dionysodor — denn offenbar nehmt ihr die Sache jetzt endlich ernsthaft und es ist mir schwer genug geworden euch zum Ernste zu mahnen — versteht ihr beide selbst euch wirklich auf alles? Auch auf die Kunst des Zimmermanns und des Schusters?

Durchaus, erwiderte er.

Und seid ihr auch imstande Schuhe zu flicken?

Jawohl und, beim Zeus, auch sie zu besohlen, versetzte er.

Und wißt ihr auch Bescheid über die Zahl der Sterne und der Sandkörner und dergleichen?

Sicherlich, erwiderte er. Kannst du glauben, wir würden dazu nicht Ja sagen?

21. Da mischte sich Ktesippos ein und sagte: Beim Zeus, Dionysodor, gebt mir doch von dieser euerer Weisheit irgendeine Probe, stark genug, um jeden Zweifel an der Wahrheit euerer Behauptung zu beseitigen.

Worin soll sie bestehen? versetzte er.

Weißt du, wieviel Zähne Euthydem hat, und weiß Euthydem, wieviel du hast?

Genügt es dir nicht, entgegnete er, zu hören, daß wir alles wissen?

Durchaus nicht, sagte Ktesippos. Nein, dies eine müßt ihr uns noch sagen und dadurch zeigen, daß ihr die Wahrheit sagt; nämlich erst dann, wenn ihr angebt, wieviel Zähne jeder von euch beiden hat, und ihr euch so vor uns, die wir nachzählen, als richtige Kenner der Sache erweist — erst dann werden wir euch hinsichtlich des Übrigen Glauben schenken.

Das faßten sie als Spott auf und gingen nicht darauf ein, sondern gaben auf eine ganze Reihe von Einzelfragen, die ihnen Ktesippos vorlegte, übereinstimmend nur die Antwort, sie wüßten alles. Ktesippos nämlich tat sich keinen Zwang an und fragte schließlich nach allem Möglichen, selbst den unfeinsten Dingen, ob sie damit Bescheid wüßten. Die Gefragten aber erwiderten wie Eber, die sich gegen den Stoß anstemmen, den Angriff durch schärfste Abweisung der Frage, indem sie übereinstimmend versicherten, sie wüßten es. So blieb mir selbst denn, mein Kriton, unter dem Druck des Unglaubens schließlich nichts anderes übrig als den Euthydem zu fragen, ob Dionysodor zu tanzen verstünde[67]).

Gewiß, antwortete dieser.

Doch wohl nicht gar auch dich über Schwertern zu überschlagen, entgegnete ich und über einem Rade zu tanzen, du, in deinem Alter. Oder hast du es in der Weisheit doch so weit gebracht?

Ich verstehe schlechtweg alles, versicherte er.

Bezieht sich, fuhr ich fort, dies euer Wissen von allem bloß auf die Gegenwart oder auf alle Zeiten?

Auch auf alle Zeiten, lautete die Antwort.

Und auch schon, als ihr noch Kinder waret, ja gleich nach der Geburt, wußtet ihr schon alles?

Sie bejahten es beide zugleich. Uns nun zwar schien die Sache unglaublich zu sein, Euthydem aber sagte:

95 St. Du bist ungläubig, Sokrates.

Mich laß nur ganz aus dem Spiel; was euch anlangt, so seid ihr gewiß weise[95]).

Nun, entgegnete Enthydem, wenn du mir nur antworten willst, will ich auch an dir diese wunderbare Weisheit nachweisen.

Gut, erwiderte ich, diese Überführung lasse ich mir gern gefallen. Denn wenn mir bisher diese meine Weisheit völlig unbekannt war, du aber mir nun nachweisen wirst, daß ich alles weiß und zwar jederzeit, was könnte ich in meinem ganzen Leben für einen größeren Fund machen als diesen?

22. So antworte mir denn, sagte er.

Frage nur, ich bin bereit zu antworten.

Nun also, Sokrates, bist du irgendeiner Sache kundig oder nicht?

Allerdings.

Wodurch wird dir nun das Wissen zu teil? Durch das, wodurch du der Sache kundig bist oder durch irgend etwas anderes?

Durch das, wodurch ich der Sache kundig bin, denn vermutlich meinst du damit die Seele. Oder meinst du sie nicht?

Schämst du dich nicht, Sokrates? erwiderte er. Du bist der Gefragte und machst dich statt dessen zum Fragenden?

Mag sein, versetzte ich. Aber wie soll ich's denn machen? Denn ich will nach Möglichkeit tun wie du befiehlst. Wenn ich nicht verstehe, was du fragst, befiehlst du mir da gleichwohl zu antworten ohne erst weiter zu fragen?

Von dem, was ich sage, erwiderte er, hast du doch eine gewisse Vorstellung?

Allerdings erwiderte ich.

Richte dich also mit deiner Antwort nach dieser Vorstellung.

Wie aber nun, erwiderte ich, wenn du bei der Frage etwas ganz anderes im Sinne hast als was ich mir dabei vorstelle und wenn ich dann nach diesem letzteren antworte, genügt es dir da, wenn ich nichts zur eigentlichen Sache antworte?

Mir wohl, entgegnete er, dir dagegen nicht, wie mir scheint.

So werde ich denn, beim Zeus, auch nicht antworten, erklärte ich, ehe ich genau Bescheid weiß.

Wenn du, entgegnete er, dich mit deiner Antwort nicht nach deiner Vorstellung richten willst, so ist der Grund dafür nur der, daß du ein ausgemachter Schwätzer bist und einfältig, mehr als erlaubt.

Da merkte ich, daß er es mir sehr übelnahm, wie ich seine Behauptungen zergliederte, denn er hatte es ja darauf abgesehen mich durch das Netz der Worte einzufangen. Dabei mußte ich denn an den Konnos denken[69]). Denn auch dieser wird jedesmal ärgerlich, wenn ich ihm nicht nachgebe, und die Folge davon ist, daß er sich meiner als eines ungelehrigen Schülers weniger annimmt. Da ich nun entschlossen war, auch des Euthydem Schüler zu werden, hielt ich es für geraten klein beizugeben, damit er mich nicht etwa für einen Querkopf hielte und mir den Zutritt zu sich verweigerte. Ich sagte also: Nun, Euthydem, wenn du es so gehalten wissen willst, so soll es geschehen. Denn du, als Meister dieser Kunst, verstehst dich jedenfalls besser auf die Anforderungen der Unterredung als ich, der ich ein reiner Laie bin. Nimm also deine Fragen wieder von vorn auf.

So antworte denn, sagte er, abermals auf die Frage, ob du das, was du weißt, durch irgend etwas weißt, oder nicht.

Jawohl, durch die Seele.

Abermals, rief er, erlaubt sich der Starrkopf einen 296 S

Zusatz zu machen zu dem, was er zu antworten hat. Denn meine Frage geht nicht auf das Wodurch, sondern nur darauf, ob du das Wissen durch irgend etwas hast.

Wieder habe ich, erwiderte ich, aus reinem Unverstand mehr geantwortet als ich sollte. Doch verzeihe mir. Meine Antwort soll nunmehr lauten: Was ich weiß, weiß ich durch irgend etwas.

Und ist es, fuhr er fort, immer dasselbe, wodurch du dein Wissen hast, oder ist es bald dieses, bald wieder ein anderes?

Immer dasselbe, erwiderte ich, für den Fall nämlich, daß ich ein Wissen habe.

Kannst du denn, äußerte er, durchaus nicht verzichten auf solche Nebenbemerkungen?

Es sollte ja dadurch nur einer Irreführung durch dieses „Immer" vorgebeugt werden.

Uns wird es nicht in die Irre führen, entgegnete er, sondern höchstens dich. Doch antworte: Hast du dein Wissen immer durch dieses?

Immer, sagte ich, denn das „für den Fall, daß" muß nun wegbleiben.

Also immer weißt du durch dieses. Da du aber immer weißt, weißt du da einiges durch dieses, wodurch du weißt, anderes dagegen durch etwas anderes, oder alles durch dieses?

Durch dieses, erwiderte ich, alles, was ich überhaupt weiß.

Wieder, sagte er, kommst du mit einer Nebenbemerkung[70]).

Nun gut, sagte ich, dies „was ich überhaupt weiß" sei getilgt.

Nichts, sagte er, gar nichts soll getilgt werden, denn ich verlange es nicht von dir. Vielmehr antworte mir: Kannst du wohl schlechthin alles wissen, wenn du nicht alles weißt[71])?

Das wäre ja eine reine Ungeheuerlichkeit, sagte ich.

Und er fuhr fort: So, nun kannst du hinzusetzen, was

du willst; denn du gibst mit dem Gesagten zu, daß du alles weißt.

Begreiflicherweise, sagte ich; denn es soll ja das „was ich weiß“ keine Geltung haben, wohl aber das „ich weiß alles.“

Und du hast doch auch zugegeben, du wüßtest immer durch das, wodurch du weißt, gleichviel ob du das „für den Fall daß“ hinzusetzest oder wie du auch immer verfahren willst; denn du hast zugegeben, du wüßtest immer und wüßtest alles miteinander. Offenbar hast du dies Wissen also schon als Kind gehabt und als du geboren wurdest und als du gezeugt wurdest. Ja schon ehe du selbst geworden und ehe Himmel und Erde geworden, wußtest du schlechthin alles, wenn du immer weißt. Und so wirst du, beim Zeus, fügte er hinzu, in eigener Person auch immer alles wissen, wenn ich es will[72]).

23. Ach, daß du es doch wolltest, erwiderte ich, mein hochgepriesener Euthydem, wenn du wirklich die Wahrheit sagst. Aber ich fürchte, deine Kraft wird dazu nicht ausreichen, es müßte denn sein, daß dein Bruder Dionysodor da des gleichen Willens mit dir ist; dann wär's vielleicht möglich. Doch sagt mir, fuhr ich fort — denn daß ich alles weiß, diesen Satz kann ich euch im übrigen nicht bestreiten, zumal ihr, die ihr ihn behauptet, wahre Wunder von Weisheit seid, wohl aber möchte ich Auskunft haben, wie es mit meinem Wissen in folgendem Falle steht. Sage also, Euthydem, wie verhält es sich mit dem Satze: „die tugendhaften Männer sind ungerecht.“ Weiß ich das, oder weiß ich es nicht?

Du weißt es in der Tat, versetzte er.

Nun was denn? fragte ich.

Daß die Tugendhaften nicht ungerecht sind.

Das, sagte ich, weiß ich allerdings längst; aber nicht danach frage ich, sondern daß die Tugendhaften ungerecht sind, wo ich das gelernt habe. 297 S

Nirgends, erwiderte Dionysodor.

Also weiß ich es auch nicht.

Du verdirbst uns ja den ganzen Handel, bemerkte da Euthydem zum Dionysodor, denn was kann so anderes herauskommen als dies, daß der da etwas nicht weiß, also zugleich wissend und unwissend ist.

Da errötete Dionysodor.

Aber du, sagte ich, wie denkst du darüber, mein Euthydem? Scheint dir dein Bruder unrecht zu haben, er, der doch alles weiß?

Bin ich denn der Bruder des Euthydem? warf Dionysodor rasch ein[73]).

Darauf ich: Laß das, mein Bester, bis Euthydem mich belehrt hat über mein Wissen rücksichtlich des Satzes, daß die tugendhaften Männer ungerecht sind; und enthalte mir die Unterweisung darüber nicht vor.

Du trittst den Rückzug an, Sokrates, versetzte Dionysodor, und willst nicht antworten.

Sehr begreiflich, sagte ich. Denn von euch ist schon jeder einzeln mir überlegen, wie sollte ich also nicht vor euch beiden zusammen die Flucht ergreifen? Kann ich mich doch an Kraft nicht entfernt mit Herakles messen; und dieser war doch nicht imstande den Kampf zu bestehen mit zwei Ungetümen[74]), erstens mit der Hydra, dieser wahren Sophistin, die dank ihrer Weisheit, wenn ihr ein Kopf der Redegewalt abgeschlagen war, den einen auf der Stelle durch viele ersetzte, sodann mit dem Seekrebs, gleichfalls einem Sophisten, der vermutlich eben erst aus dem Meere kommend gelandet war: als dieser ihn nun auch noch von der Linken[75]) bedrängte durch Reden und Zwicken, rief er seinen Brudersohn Iolaos zu Hilfe und dieser half ihm denn auch aus aller Not. Aber mein Iolaos[76]) — wenn mir der zu Hilfe käme, so würde er die Sache nur noch schlimmer machen.

24. So antworte mir denn, sagte Dionysodor, da du einmal diese Saite angeschlagen hast: War Ioalos mehr des Herakles Brudersohn als der deinige?

Nun, erwiderte ich, es ist wohl das Beste, mein Dionysodor, ich antworte dir. Denn du läßt dich ja doch

nicht abbringen von deiner Frage — das ist mir so ziemlich klar —, denn du steckst voller Mißgunst und willst nicht dulden, daß mir Euthydem jene Weisheit beibringe.

Antworte denn, sagte er.

Gut denn, sagte ich. Meine Antwort ist diese: Iolaos war der Brudersohn des Herakles, der meine aber, dünkt mich, nun und nimmermehr. Denn Patrokles, mein Bruder, war doch nicht der Vater des Iolaos, sondern das war ein Mann, der allerdings einen ähnlichen Namen trug, Iphikles, der Bruder des Herakles.

Patrokles aber, sagte er, heißt dein Bruder?

Allerdings, erwiderte ich, doch ist er nur mütterlicherseits mein Bruder, nicht aber väterlicherseits.

Also ist er dein Bruder und doch wieder nicht dein Bruder[77]).

Väterlicherseits nicht, sagte ich; wohlgemerkt, mein Bester. Denn jenes Vater war Chairedemos, der meine aber Sophroniskos.

Aber Vater war doch, sagte er, Sophroniskos so gut wie Chairedemos?

Allerdings, versetzte ich, der eine mein Vater, der andere der jenes.

Also, sagte er, war doch Chairedemos ein anderer als 298 s
der Vater?

Ja, als mein Vater, bemerkte ich.

War er also Vater, da er doch ein anderer war als der Vater? Oder bist du der gleiche wie ein Stein?

Fast fürchte ich, antwortete ich, du bringst es noch dahin, daß ich dem Steine gleich werde; doch tatsächlich bin ich es, dünkt mich, denn doch nicht.

Also bist du ein anderer als der Stein?

Allerdings, ein anderer.

Bist du also ein anderer, fuhr er fort, als ein Stein, so bist du doch kein Stein? und wenn ein anderer als Gold, so bist du doch kein Gold?

So ist es.

Also ist, folgerte er, auch Chairedemos, da er ein anderer ist als ein Vater, eben kein Vater.

Dem Anschein nach, sagte ich, ist er kein Vater.

Da fiel uns Euthydem in die Rede und sagte: ja, wenn Chairedemos Vater ist, so ist anderseits auch Sophroniskos, da er ein anderer ist als ein Vater, nicht Vater, so daß du, Sokrates, vaterlos bist.

Da griff Ktesippos ein und sagte: Steht es mit euerem Vater nicht ebenso? Ist er ein anderer als mein Vater?

Weit gefehlt, erwiderte Euthydem.

Doch also derselbe, sagte Ktesippos.

Derselbe, in der Tat.

Lieber möchte ich allerdings, das wäre nicht der Fall. Aber, Euthydem, ist er bloß mein Vater oder auch Vater der anderen Menschen?

Auch der anderen, versetzte er. Oder glaubst du, ein und derselbe sei Vater und auch wieder nicht Vater?

Das glaubte ich allerdings, erwiderte Ktesippos.

Wie? sagte er. Soll etwa, was Gold ist, wieder nicht Gold sein? Oder wer Mensch ist, nicht Mensch sein?

Nicht doch, Euthydem, erwiderte Ktesippos. Du trennst die Fäden statt sie zu knüpfen, wie man zu sagen pflegt; denn das wäre doch ein starkes Stück, wenn dein Vater aller Vater sein soll[78]).

Und doch ist er es, entgegnete jener.

Bloß von Menschen, fuhr Ktesippos fort, oder auch von Pferden? oder auch von allen anderen Tieren?

Von allen, sagte er.

Und so auch deine Mutter?

Auch sie.

Also wäre deine Mutter auch Mutter der Seeigel?

Ja, und auch die deinige.

Und du wärest also Bruder der Kälber, Hündchen und Ferkel.

Aber auch du, versetzte er.

Und überdies wäre dein Vater auch ein Hund.

Auch der deinige, gab er zur Antwort.

Das wirst du, sagte Dionysodor einfallend, wenn du mir antwortest, alsbald einräumen. Sage mir denn, hast du einen Hund?

Und noch dazu einen recht bösartigen, erwiderte Ktesippos.

Hat er Junge?

Jawohl, und zwar nicht minder bösartige.

Also der Hund ist ihr Vater?

Jawohl, ich habe selbst zugesehen, wie er die Hündin besprang.

Wie nun? Ist der Hund nicht dein?

Gewiß, erwiderte er.

Also ist er, als Vater, der deinige, mithin wird der Hund so dein Vater und du der jungen Hunde Bruder[79]).

25. Und um dem Ktesippos nicht Zeit zur Antwort zu lassen, fuhr Dionysodor alsbald fort und sagte: Und noch über eine Kleinigkeit erbitte ich mir Auskunft: schlägst du diesen Hund auch?

Da lachte Ktesippos auf und sagte: ja, bei den Göttern! Lieber freilich möchte ich dich prügeln, doch das steht nicht in meiner Macht.

Prügelst du also nicht deinen Vater?

Ja, versetzte er, aber weit mehr verdiente euer Vater 299 S
von mir geprügelt zu werden, daß er es sich einfallen ließ so weise Söhne zu zeugen. Aber gewiß, mein Euthydem, hat euerem und der jungen Hunde Vater diese euere Weisheit viel Gutes[80]) eingebracht.

Aber viel Gutes, Ktesippos, ist weder ihm noch dir nötig.

Auch dir selber nicht, Euthydem? fragte er.

So wenig wie irgend einem anderen Menschen, denn sage mir doch, Ktesippos, hältst du es bei einem Kranken für gut, daß er Arznei trinke, wenn er sie nötig hat, oder für nicht gut? Oder wenn man in den Krieg zieht, ist es dann besser mit Waffen ausgerüstet auszuziehen oder unbewaffnet?

Ich glaube das erstere, antwortete er. Indes bin ich

darauf gefaßt, daß du mir wieder mit einer deiner schönen Überraschungen aufwarten wirst.

Das wirst du am besten wissen, versetzte er. Doch antworte. Du gabst ja zu, es sei gut für den Menschen Arznei zu trinken, wenn er es nötig hat. Muß er also dies Gute nicht in möglichster Fülle trinken und wird es ihm nicht heilsam sein, wenn man dem Trank eine ganze Wagenladung von geriebener Nieswurz beimischt?

Darauf Ktesippos: Ja, in hohem Maße, Euthydem, sofern der Trinkende so groß ist wie die Bildsäule in Delphi[81]).

Und so muß man doch wohl auch im Kriege, fuhr er fort, da es da gut ist mit Waffen ausgerüstet zu sein, soviel als möglich Speere und Schilde mit sich führen, eben in Rücksicht auf das Gute?

Ganz entschieden, sagte Ktesippos. Glaubst du das etwa nicht, Euthydem? Hältst du vielmehr einen Schild und einen Speer für ausreichend?

Allerdings.

Würdest du, erwiderte er, auch den Geryones und Briareus[82]) etwa so bewaffnen? Da hätte ich dich denn doch als Meister im Waffenhandwerk nebst deinem Gefährten für besser bewandert gehalten.

Da verstummte Euthydem. Dionysodor aber fügte zu den früheren von Ktesippos beantworteten Fragen noch die weitere hinzu: Ist es deines Erachtens nicht auch etwas Gutes Gold zu haben?

Allerdings, und zwar recht viel, entgegnete Ktesippos.

Wie nun? Meinst du nicht, Gutes müsse man immer haben und überall[83])?

Ganz entschieden, erwiderte er.

Und erklärst du nicht auch das Gold für ein Gut?

Das habe ich ja schon eingeräumt, bemerkte er.

Muß man es also nicht immer und überall und in möglichster Menge bei sich haben? Und wäre nicht am glücklichsten derjenige, der drei Talente Goldes in seinem

Bauche und eines im Schädel und einen Goldstater in jedem Auge mit sich führte?

Wenigstens heißt es ja doch, mein Euthydem, erwiderte Ktesippos, daß unter den Skythen diejenigen als die größten Günstlinge des Schicksals und als die hervorragendsten Männer gelten, die in ihren Schädeln viel Gold haben[84]), in der Manier, wie du eben den Hund als meinen Vater bezeichnetest[85]), und was noch wunderlicher ist, sie trinken sogar aus ihren vergoldeten Schädeln und sehen diese (ihre Schädel) von innen, indem sie ihre Schädeldecke in den Händen halten.

Sehen denn, fragte nun Euthydem, die Skythen sowohl 300 S
wie die anderen Menschen das, was Sehfähigkeit besitzt, oder was sie nicht besitzt[86])?

Offenbar das, was sie besitzt.

Nicht wahr, auch du? fragte er.

Auch ich.

Siehst du nun also unsere Gewänder?

Ja.

Sie sind also sehfähig.

In vollstem Maße, erwiderte Ktesippos.

Und was sehen sie denn?

Nichts[87]). Du aber glaubst vielleicht nicht, daß sie sehen; so naiv bist du. Ja, ich glaube, Euthydem, du träumst ohne doch zu schlafen, und falls es möglich ist zu reden und dabei doch nichts zu sagen, so gibst du gleichfalls ein Beispiel dafür.

26. Da warf Dionysodor die Frage dazwischen: Ist es etwa nicht möglich schweigend zu reden[88])?

Nun und nimmermehr, erwiderte Ktesippos.

Auch nicht redend zu schweigen?

Noch weniger, erwiderte jener.

Wenn du nun Steine im Munde führst und Holz und Eisen, führst du da nicht Schweigendes im Munde?

Nein, entgegnete er, wenigstens ist das nicht der Fall bei dem, was mir ein Rundgang durch die Schmiede zeigt, denn da redet man von dem Eisen als laut schreiendem

und kreischendem, wenn man es ins Wasser taucht[89]). Vor lauter Weisheit hast du also nicht gemerkt, daß du mit deiner Bemerkung nichts gesagt hast. Aber nun weiset mir auch das andere nach, wie es möglich ist redend zu schweigen.

Und es schien mir, Ktesippos setze seine volle Kraft ein, um seinem Liebling zu gefallen[90]).

Wenn du schweigst, erwiderte Euthydem, schweigst du dann nicht in bezug auf alles?

Jawohl, entgegnete jener.

Dein Schweigen also umfaßt auch das Redende, wenn zu dem „Alles" auch das gehört, was ich eben nannte (nämlich das Redende). .

Wie? sagte da Ktesippos, schweigt nicht das All?

Nicht doch, erwiderte Euthydem.

Also, mein Bester, redet wohl das All?

Ja, wenigstens dasjenige, welches redet, sicherlich.

Aber, erwiderte Ktesippos, nicht danach frage ich, sondern: schweigt oder redet das All?

Keines von beiden und beides, warf da Dionysodor, das Wort dem anderen rasch wegschnappend, dazwischen, denn mit dieser Antwort, das weiß ich, wirst du nicht fertig werden können.

Da brach Ktesippos, seiner Gewohnheit gemäß in ein schallendes Gelächter aus und sagte: Euthydemos, dein Bruder hat's dahin gebracht, daß bei euerer Rede Ja und Nein die gleiche Geltung hat. Somit ist er verloren und besiegt.

Da war Kleinias hocherfreut und lachte, so daß sich Ktesippos reckte, daß er förmlich zum Riesen ward[91]). Ktesippos aber, glaube ich, hatte, weil nicht auf den Kopf gefallen, gerade diese Weisheit niemandem anders als eben diesen Männern abgehorcht; denn eine solche Weisheit besitzt unter den jetzt lebenden Menschen sonst niemand.

27. Da sagte ich: Was lachst du, mein Kleinias, über so ernste und schöne Dinge?

Hast du denn, Sokrates, schon jemals irgend ein schönes Ding gesehen? warf da Dionysodor ein.

Jawohl, sagte ich, und wie viele! Dionysodor.

Waren diese verschieden von dem Schönen, fuhr er fort, oder einerlei mit dem Schönen[92])?

Da kam ich in die peinlichste Bedrängnis und meinte, 301
mir sei ganz recht geschehen dafür, daß ich mich gemuckst hatte. Gleichwohl gab ich die Antwort: sie sind verschieden von dem Schönen an sich; doch ist jeder Einzelerscheinung eine gewisse Schönheit beigesellt.

Also wenn, sagte er, dir ein Rind beigesellt ist, so bist du ein Rind, und weil ich jetzt dir beigesellt bin, bist du Dionysodor?

So etwas laß lieber ungesagt, bemerkte ich.

Aber auf welche Weise, fuhr er fort, soll denn das andere bei einem anderen weilen, damit etwas ein anderes wird?

Bist du darüber in Zweifel? sagte ich, denn ich war bereits entschlossen auf eigene Hand die Weisheit der Männer nachzuahmen, vor lauter Verlangen nach ihr.

Wie sollte ich denn nicht, erwiderte er, ebenso wie alle anderen Menschen etwas bezweifeln, was nicht ist?

Wie sagst du, entgegnete ich, mein Dionysodor? Ist nicht das Schöne schön und das Häßliche häßlich?

Nur, wenn es mir beliebt damit einverstanden zu sein.

Und nicht wahr, du bist doch einverstanden?

Allerdings, sagte er.

Ist nicht also auch Dasselbe dasselbe und das Andere anders? Denn offenbar ist doch das Andere nicht dasselbe, denn auch ein Kind würde, dächt' ich, nicht daran zweifeln, daß das andere anders ist, du aber, Dionysodor, hast das absichtlich übersehen, denn im übrigen, dünkt mich, tut ihr es den Werkmeistern gleich, die, ein jeder in seinem Fache, was ihm zukommt, erfüllen; auch ihr erfüllt aufs Schönste euere Aufgabe der Gesprächsführung.

Weißt du also, fragte er nun, was einem jeden Werk-

meister zukommt? Erstens, wem kommt das Schmieden zu? Weißt du es?

Jawohl, dem Schmiede.

Und wie steht es mit dem Töpfern?

Dem Töpfer.

Und das Schlachten und Fellabziehen und das Zerstückeln, Kochen und Braten des Fleisches?

Dem Koch, erwiderte ich.

Wenn also einer das Zukommende tut, wird er richtig handeln?

Sicherlich.

Es kommt aber, sagst du, dem Koch das Zerstückeln und Fellabziehen zu[93]); hast du dies zugestanden oder nicht?

Ich hab' es zugestanden, sagte ich, doch mach' es gnädig mit mir.

Es ist also klar, erwiderte er, daß, wenn einer den Koch schlachtet, zerstückelt, kocht und brät, er das Zukommende tun wird. Und wenn einer den Schmied schmiedet und den Töpfer im Feuer härtet, so wird auch dieser das Zukommende tun.

28. Beim Poseidon, sagte ich, da setzest du nun deiner Weisheit die Krone auf. Wird diese mir wohl jemals so zuteil werden, daß ich sie mein eigen nennen kann?

Würdest du sie denn, Sokrates, fragte er, auch als dein Eigentum anerkennen?

Natürlich nur, wenn du es willst[94]).

Wie nun? sagte er, glaubst du das deinige zu kennen?

Ja, wenn du nicht anderer Meinung bist; denn Anfang und Ende stehn bei euch, bei dir der Anfang, beim Euthydem hier das Ende.

Glaubst du nun, sagte er, dein sei das, worüber du Herr bist und worüber du ganz nach Belieben verfügen
os St. kannst? Hältst du z. B. einen Ochsen und ein Schaf dann für dein Eigentum, wenn es dir freisteht sie zu verkaufen, zu verschenken und sie jeder beliebigen Gottheit zu opfern? Wenn dies aber nicht der Fall ist, dann nicht?

Und ich sagte mir schon, daß nun gleich etwas Schönes

zum Vorschein kommen würde[95]), war zugleich aber auch voll Neugierde und wollte es recht schnell hören, und so erwiderte ich denn: du hast vollkommen recht; nur, worauf dies zutrifft, ist das Meinige.

Wie nun? sagte er. Lebende Wesen nennst du doch diejenigen, die eine Seele haben?

Ja, sagte ich.

Gibst du nun zu, daß von den lebenden Wesen nur diejenigen dein sind, mit welchen du alles das machen darfst, was ich soeben aufzählte?

Ich gebe es zu.

Da hielt er mit feierlicher Miene, als wäre es ihm völliger Ernst damit, eine Zeitlang inne, als sinne er auf wer weiß was Großes, und sagte dann: sage mir, Sokrates, hast du einen väterlichen Zeus[96])?

Da war ich denn kaum noch in Zweifel, daß die Sache den Ausgang nehmen würde, den sie auch wirklich nahm, und so suchte ich denn vergebens irgend welche Ausflucht, mich hin und her windend als wäre ich in einem Netze gefangen. So gab ich denn meine Antwort: Nein, Dionysodor, ich habe keinen.

Was bist du da doch für ein armseliger Mensch, ja nicht einmal mehr ein Athener, der du weder väterliche Götter hast noch Heiligtümer noch sonstiges Schöne und Gute.

Genug, sagte ich, Dionysodor! wahre deine Zunge und spare dir so harte Belehrung an mich. Denn ich habe meine häuslichen und väterlichen Heiligtümer und alles übrige dieser Art, so gut wie die anderen Athener.

Dann haben wohl, warf er ein, die anderen Athener keinen väterlichen Zeus?

Bei den Ioniern ist diese Benennung nicht üblich, weder bei denen, die aus unserer Stadt als Kolonisten ausgezogen sind, noch bei uns selbst, vielmehr ist Apollo unser väterlicher Gott wegen der Abstammung des Ion von ihm[97]). Zeus dagegen heißt bei uns nicht der väterliche Gott, sondern Schirmherr des Hauses und Schutz-

gott der Phratrien, und Athene heißt Schutzgöttin der Phratrien.

Nun das genügt schon, entgegnete Dionysodor; denn du hast ja, wie es scheint, einen Apollo und einen Zeus und eine Athene.

Allerdings, sagte ich.

Sind das also nicht deine Götter? fragte er.

Meine Ahnherrn, erwiderte ich, und Gebieter.

Also doch dir gehörig, sagte er. Oder hast du nicht zugegeben, daß es die Deinigen sind?

Das habe ich allerdings, antwortete ich. Was blieb mir auch anderes übrig?

Nicht wahr, fuhr er nun fort, diese Götter sind doch auch lebende Wesen? Denn du hast doch zugegeben, daß alles, was beseelt ist, zu den lebenden Wesen gehöre. Oder haben diese Götter etwa keine Seele?

Doch, sie haben eine, entgegnete ich.

Also sind sie doch auch lebende Wesen?

Das sind sie, sagte ich.

Von den lebenden Wesen aber, fuhr er fort, sind doch, wie du zugegeben hast, diejenigen dein, die du ganz nach eigenem Ermessen verschenken, verkaufen und jeder beliebigen Gottheit opfern darfst.

So ist es nach meinem Zugeständnis. Denn es gibt für mich keine Ausflucht, Euthydem.

Nun gut, fuhr er fort, so antworte mir auf der Stelle: Du gibst doch zu, daß Zeus und die andern Götter dein
303 St. sind, also steht es dir doch wohl frei sie zu verkaufen oder zu verschenken oder mit ihnen anzufangen, was dir beliebt, gerade so wie mit den übrigen lebenden Wesen?

Da war mir's, mein Kriton, zumute, als wäre ich unter dem Schlag dieser Überführung niedergesunken und läge sprachlos am Boden. Ktesippos aber, bereit mir beizuspringen, rief: Potztausend, beim Herakles, was für ein großartiger Redetrumpf.

Und Dionysodor versetzte: Wie? Ist nun Herakles ein Potztausend oder der Potztausend Herakles?

Und Ktesippos rief: O Poseidon, was für erstaunliche Redeleistungen! Ich trete zurück; denn mit diesen beiden Männern kann es niemand aufnehmen.

29. Da gab es nun, mein lieber Kriton, unter den Anwesenden tatsächlich keinen, der die Redeleistung und die beiden Männer nicht über die Maßen gelobt hätte, ja es schien, als wären sie geradezu von Sinnen: so lachten sie, klatschten Beifall und jubelten. Im vorhergehenden Teil der Unterredung waren es nur die Anhänger Euthydems, die bei den jeweilig schönsten Stellen lärmend ihren Beifall kundgaben, hier dagegen schien es fast, als ob sogar die Säulen im Lykeion Beifall dröhnten für die beiden Männer und ihnen ihre Freude bezeugten. Ja, auch ich selbst war so davon angetan, daß ich gestand, niemals so weise Männer gesehen zu haben. Ganz hingerissen also von ihrer Weisheit, konnte ich mich nicht enthalten, sie zu loben und zu preisen. So sagte ich denn: O wie seid ihr beide doch zu preisen ob eurer staunenswerten Begabung, die ihr eine so gewaltige Leistung so flink und in so kurzer Zeit vollführt habt. Euere Reden bieten auch im übrigen viel Schönes, Euthydem und Dionysodor; das Großartigste dabei aber ist doch dies, daß ihr euch um die große Masse der Menschen und vor allem um die Männer von Ansehen und hoher Stellung nicht kümmert sondern nur um eueresgleichen. Denn darüber bin ich mir ganz klar, daß nur ganz wenige Menschen, solche nämlich, die euch gleichen, sich mit solchen Reden befreunden werden; die andern dagegen denken so verächtlich davon[98]), daß sie meiner festen Überzeugung nach sich schämen würden, mit derartigen Beweisen die anderen zu widerlegen, vielmehr weit lieber sich selbst widerlegen lassen würden. Und folgendes ist noch ein weiterer menschenfreundlicher und milder Zug in euerer Rede: Wenn ihr sagt, es gebe weder ein schönes Ding noch ein gutes, noch ein weißes oder dergleichen und überhaupt nichts von den anderen Verschiedenes[99]), so stopft ihr damit tatsächlich, wie ihr es denn auch selbst sagt,

den anderen Menschen geradezu den Mund; daß ihr dies aber nicht nur den anderen Menschen antut, sondern wie es scheint, auch euch selbst, das ist es eben was so überaus erfreulich ist und eueren Reden alles Unliebsame fernhält. Aber das Größte ist doch, daß diese euere Erfindung so gestaltet und so kunstgerecht zubereitet ist, daß jeder Mensch in kürzester Zeit sie erlernen kann. Das habe ich unter anderem auch daraus erkannt, daß ich genau auf den Ktesippos acht gab, wie rasch er ohne weiteres
304 St. euch nachzuahmen imstande war. Diese rasche Übertragbarkeit euerer Erfindung auf andere ist nun zwar für euch eine recht schöne Sache, doch ist es nicht ratsam, euere Unterredungskunst vor vielen zu üben; vielmehr, wenn ihr meinem Rat folgt, so müßt ihr euch hüten vor zahlreicher Versammlung mit eueren Reden aufzutreten; denn sonst eignen sie sich die Sache zu rasch an und versagen euch den schuldigen Dank. Nein, am besten tut ihr, wenn ihr euch mit eueren Unterredungen auf euch selbst beschränkt; soll aber der oder jener dabei sein, so soll es nur ein solcher sein, der auch dafür bezahlt. Und eben diesen Rat müßt ihr, wenn ihr klug seid, auch eueren Schülern geben: auch sie sollen sich nie mit anderen unterreden als mit euch und miteinander. Denn, Euthydem, geschätzt ist nur, was selten ist; das Wasser aber, das Beste von allem nach des Pindaros Wort[100]), ist das Wohlfeilste. Und nun wohlan, so schloß ich, nehmt auch mich und unsern Kleinias unter euere Schüler auf.

30. Daran, mein Kriton, schlossen sich noch einige weitere kurze Bemerkungen, dann gingen wir von dannen. Und nun gehe mit dir zu Rate, ob du mit zu den beiden Männern in die Schule gehen willst; denn sie erklären ja, sie seien fähig jeden, der gewillt ist ihnen Zahlung zu leisten, ihre Weisheit beizubringen und weder die Art der Begabung noch das Alter schließe von dem Eintritt aus. Was dir aber besonders wichtig zu hören sein wird, ist dies: auch die Erwerbstätigkeit, erklären sie, hindere nicht im mindesten daran, sich leicht ihre Weisheit anzueignen.

Kriton. Nun was mich anlangt, mein Sokrates, so bin ich gewiß kein Verächter der Weisheit und möchte mich gern belehren lassen, doch ich fürchte; auch ich bin einer von denen, die dem Euthydem nicht geistesverwandt sind, sondern gehöre zu jenen, von denen du selbst vorhin[101]) in so bezeichnender Weise sagtest, daß sie sich lieber durch derartige Reden überführen lassen als selbst andere überführen würden. Es scheint mir nun zwar lächerlich dich belehren zu wollen; gleichwohl will ich dir doch mitteilen, was ich von einem euerer dortigen Zuhörer, als sie sich aus der Verhandlung entfernten, gehört habe. Laß dir also folgendes sagen: als ich in der Nähe noch auf- und abging, trat er an mich heran, ein Mann, der sich einbildet sehr weise zu sein, einer von den Meistern in der Abfassung gerichtlicher Reden[102]), und sagte: Wie, Kriton? du verschmähst es so weisen Männern zuzuhören?

Beim Zeus, erwiderte ich, dies sei ferne von mir. Nein, es war mir nur wegen des Andranges der Zuhörer nicht möglich etwas zu verstehen, so sehr ich mich auch herandrängte.

Und doch, sagte er, du hättest es gewiß nicht bereut zuzuhören.

Wieso denn? sagte ich.

Nun, du hättest da Männer reden hören, die in dieser Art von Reden an Weisheit ihresgleichen nicht haben.

Und welchen Eindruck hattest du denn von der Sache? fragte ich.

Nun, welchen anderen denn, erwiderte er, als den, welchen stets das Anhören solcher leeren Schwätzer macht, die auf unangebrachte Dinge einen schlecht angebrachten Eifer verwenden. — Denn das waren nahebei seine eigenen Worte.

Ich entgegnete: Aber die Philosophie, ist sie nicht eine herrliche Sache?

Geh mir weg mit deinem „herrlich", mein Bester, versetzte er. Nein, zu gar nichts taugt sie, und wärest du jetzt mit dabei gewesen, so hättest du, glaub' ich, sogar 305

tiefe Scham empfunden über deinen Freund, der sich so weit vergaß, daß er sich unbedenklich mit Menschen einließ, denen es gar nichts darauf ankommt, was sie sagen, sondern die das erste beste, was sich ihnen bietet, ergreifen und festhalten. Und diese, wie gesagt, sind es, die jetzt vor allen andern das größte Ansehen genießen. In Wahrheit aber, mein Kriton, versicherte er, sind die Sache selbst ebenso wie die Männer, die sich mit der Sache befassen, nichtswürdig und nur des Spottes wert.

Soll ich nun meine Meinung äußern, mein Sokrates, so ist dieser sein Tadel ebensowenig berechtigt wie der irgend eines anderen. Dagegen schien er mir mit Recht die Skrupellosigkeit zu tadeln, mit der du dich mit solchen Leuten angesichts einer so zahlreichen Menschenmenge in eine Unterredung einließest.

31. Mein Kriton, Männer dieser Art verdienen alle Bewunderung. Aber noch weiß ich nicht, was ich sagen soll. Zu welcher Klasse von Redemeistern gehörte der Mann, der an dich herantrat und die Philosophie tadelte? Zu denjenigen, die selbst als geübte Kämpfer vor Gericht auftreten, also zu den eigentlichen Rednern, oder zu denen, die diesen zum Auftreten vor Gericht verhelfen, also zu den Verfertigern von Reden, mit denen die Redner dann vor Gericht die Sache führen?

31. Alles andere, beim Zeus, nur selbst kein Redner ist er. Irre ich nicht, so ist er niemals selbst vor Gericht aufgetreten, wohl aber sagt man von ihm, daß er die Sache (theoretisch) gründlich verstehe und das Zeug dazu habe glänzende Reden zu schreiben.

Sokrates. Ich weiß schon Bescheid. Diese Leute eben waren es, über die ich selbst eben zu reden vorhatte. Denn sie sind es, mein Kriton, die Prodikos als Grenzhalter[103]) zwischen dem Philosophen und dem Staatsmanne bezeichnete; sie halten sich selbst für weiser als alle anderen Menschen und nicht genug damit bilden sie sich auch ein bei sehr vielen Leuten dafür zu gelten. Wenn sie nun trotzdem nicht bei allen Menschen im besten Rufe

ständen, so sei, meinen sie, niemand anderes daran schuld als jene Anhänger der Philosophie[104]). Wenn sie also diese in den Ruf der Nichtsnutzigkeit bringen könnten, dann meinen sie, würden sie unbestritten bei allen den Siegespreis in bezug auf den Weisheitsruhm davontragen. Denn in Wahrheit seien sie selbst die weisesten. Wenn sie aber in ihren eigenen Lehrbemühungen[105]) nicht recht aufkommen könnten, so seien eben Euthydem und seine Anhänger das eigentliche Hindernis. Auf Weisheit, meinen sie, machten sie mit vollem Rechte Anspruch; denn von der Philosophie nähmen sie ihr bescheiden Teil, und von der Staatskunst ihr bescheiden Teil, ganz in dem richtigen Verhältnis; denn so bekämen sie von beiden gerade soviel wie nötig wäre und genössen die Früchte ihrer Weisheit, ohne sich dabei Gefahren und Kämpfen auszusetzen.

Kriton. Wie nun? Scheint dir dieser ihr Standpunkt gerechtfertigt? Etwas Bestechendes wenigstens hat die Rede dieser Männer denn doch.

Sokrates. Ja, das hat sie in der Tat, mein Kriton, aber doch mehr Bestechendes als Wahres. Denn es ist nicht leicht ihnen klar zu machen, daß die Menschen so gut wie alles übrige, was in der Mitte zwischen zwei Dingen liegt und an beiden teil hat, falls die eine Seite von der es in seiner Beschaffenheit abhängig ist, schlecht, die andere gut ist[106]), besser als die eine und schlechter als die andere sein wird. Falls aber beide Seiten gut sind, aber nicht in der nämlichen Beziehung, dann wird das Mittlere schlechter sein als beide in der Beziehung, in der jede dieser beiden das Wesen desselben bestimmenden Seiten gut und tauglich ist. Was aber seiner Beschaffenheit nach beiderseits von schlechter und zwar in verschiedener Beziehung schlechter Nachbarschaft bestimmt wird, indem es in der Mitte liegt, das allein wird besser sein als jedes von jenen beiden, von denen es ja doch nur einen Teil an sich hat[107]). Wenn nun die Philosophie ebenso wie auch die Staatskunst etwas Gutes ist, beide aber in verschiedener Beziehung, die genannten

Männer aber an beiden Anteil haben und die Mitte zwischen ihnen halten, dann ist es nichts mit ihrer Rede; denn sie sind schlechter als die Vertreter beider. Ist aber von den beiden höchstens die eine gut, die andere schlecht, so sind jene Männer je nachdem schlechter oder besser als entweder die Philosophie oder die Staatsmänner. Taugen aber beide Künste nichts, dann hätte ihre Rede allerdings etwas Wahres an sich, in jedem anderen Falle dagegen nicht. Nun glaube ich aber nicht, daß sie beide für schlecht erklären werden, auch nicht die eine für schlecht, die andere für gut; sondern tatsächlich steht es so, daß sie, von beiden abhängig, schlechter sind als die Vertreter beider in der Beziehung, in welcher die Staatskunst und die Philosophie wirklich etwas leisten. Während sie also in Wahrheit erst die dritte Stelle einnehmen, suchen sie sich den Schein zu geben, als wären sie die ersten. Man muß nun allerdings Nachsicht haben mit ihrem Streben und darf ihnen nicht zürnen, sondern man muß sie eben nehmen wie sie sind. Denn man muß schon mit jedem Manne zufrieden sein, der etwas vorbringt, was Sinn und Verstand hat, und sich mannhaft dafür ins Zeug wirft.

Kriton. Auch ich selber bin, mein Sokrates, wegen meiner Söhne, wie du ja immer wieder von mir zu hören bekommst, in Zweifel, wie ich es mit ihnen halten soll. Der eine ist noch ziemlich jung und klein, Kritobulos aber ist bereits erwachsen und bedarf eines bewährten Leiters. So oft ich nun mit dir zusammen bin, drängt sich mir immer folgende Betrachtung auf: es ist doch, so will mir scheinen, geradezu ein Wahnsinn, in vielen anderen Beziehungen für seine Kinder keine Mühe zu scheuen, wie z. B. gleich bei der Verheiratung darauf zu sehen, daß die Mutter einer möglichst angesehenen Familie angehöre, sodann, was das Vermögen anlangt, darauf, daß ihnen möglichst viel Reichtum zuwachse, dagegen ihre geistige Bildung zu vernachlässigen. Wenn ich mir dann aber einen von den Männern ansehe, die

sich anheischig machen die Menschen geistig zu bilden, so erfaßt mich ein wahrer Schrecken und ich finde keinen, der mir nicht bei näherer Betrachtung, dir die Wahrheit zu sagen, alles andere eher als dazu geeignet erschiene. Ich weiß also wirklich nicht, ob ich es verantworten kann, 307 s
den Jüngling zur Philosophie anzuregen.

Sokrates. Mein lieber Kriton, weißt du denn nicht, daß in jedem Beruf die Stümper zahlreich sind und zu nichts taugen, die Tüchtigen dagegen selten und um so schätzenswerter sind. Nimm z. B. die Gymnastik und die Erwerbskunst und die Rednerkunst und die Feldherrnkunst. Sind sie nicht schöne Berufe?

Kriton. Meinem Dafürhalten nach in hohem Maße.

Sokrates. Wie nun? Findest du nicht, daß in jeder dieser Künste die große Masse eine geradezu lächerliche Unfähigkeit für jegliche Leistung an den Tag legt?

Kriton. Ja, wahrlich, beim Zeus, da hast du vollkommen recht.

Sokrates. Und willst du nun um deswillen allen diesen Berufen aus dem Wege gehen und deinem Sohn die Erlaubnis dafür verweigern?

Kriton. Nein, Sokrates, das wäre allerdings unbillig.

Sokrates. Also tue auch nicht, was sich nicht ziemt, Kriton, sondern laß, was die Philosophie anlangt, die Person des Betreffenden rücksichtlich ihrer Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit ganz aus dem Spiele und prüfe lediglich die Sache scharf und genau; scheint dir diese verwerflich, so halte jedermann davon zurück, nicht etwa bloß deine Söhne; erscheint sie dir aber in demselben Lichte wie mir, dann folge ihr getrost und übe dich in ihrem Dienste, du selbst und mit dir, wie man zu sagen pflegt, deine Kinder.

Anmerkungen.

[1]) S. 30. Was die Personen anlangt, so kommt neben Sokrates vor allem das Sophisten-Brüderpaar Euthydem und Dionysodor in Betracht. Unsere Kenntnis desselben beschränkt sich, was wenigstens ihre Lebensschicksale und Wirksamkeit betrifft, auf das, was wir aus unserem Dialog erfahren. An der Schilderung des rabulistischen Auftretens der beiden Brüder hat der dichterische Genius Platons gewiß einen größeren Anteil als die Wirklichkeit. Das darf uns aber nicht verleiten, der von Grote (Plat. I, 536) aufgestellten Ansicht beizutreten, daß es sich überhaupt um keine geschichtlichen Persönlichkeiten handle, sondern um eine reine dichterische Erfindung Platons. An sich wäre ja eine derartige Fiktion nicht völlig unmöglich, wenn auch angesichts der Art der hier vorliegenden Angaben die Annahme einer solchen mindestens sehr gewagt wäre; allein sie verbietet sich einfach durch die Tatsache, daß sich auch bei Xenophon und Aristoteles kurze Angaben über unsere Sophisten finden. Xenophon erwähnt (Mem. III, 1, 1) einen Besuch des Dionysodor in Athen und Aristoteles nimmt (El. soph. 177[b] 12 und Rhet. 1401[a] 27) Bezug auf gewisse Behauptungen des Euthydem. Zudem tut Platon des Euthydem noch in einem anderen Dialog, nämlich dem Kratylos, in einer Weise Erwähnung, die an seiner geschichtlichen Wirklichkeit keinen Zweifel läßt. Das edle Brüderpaar hat sich bei Lebzeiten kräftig genug geltend gemacht, um eine nachträgliche Annullierung seines Daseins als wenig angebracht erscheinen zu lassen. — Was den Kriton anlangt, so ist er aus dem gleichnamigen Dialog hinlänglich bekannt. Ein braver Bürger und tätiger Landwirt, ist er als Alters- und Demengenosse (*ἡλικιώτης καὶ δημότης* Apol. 33D) dem Sokrates innig befreundet. Zwar gehört er nicht zu dessen geistreichsten Anhängern, wird aber, was Ergebenheit und Opferwilligkeit anlangt, von keinem überboten. In der Unterhaltung des Sokrates mit ihm in unserem Gespräch läßt sich ein durchgehender Unterton sokratischer Ironie nicht verkennen, doch beeinträchtigt das in keiner Weise den Eindruck voller Herzlichkeit, die zwischen beiden herrscht. — Kleinias ist der Sohn des Axiochos und verwandt mit dem gleichnamigen Bruder des Alkibiades. Ihre Väter Axiochos und Kleinias waren Brüder. Während aber des Alkibiades Bruder ein Schwachkopf war (vgl. Alc. I, 118E), erweist sich unser Kleinias als schüchterner, aber wohlbegabter Jüngling. — Was endlich den Ktesippos aus Paiania anlangt, so tritt er auch im Dialog Lysis auf. Er gehört zu den Liebhabern des jungen Kleinias und ist ein sehr geweckter, kampfeslustiger und eher des Zügels als des Sporns bedürftiger Jüngling.

[2]) S. 30. Die bekannte im Jahre 443 v. Chr. an Stelle des zerstörten Sybaris von den Athenern im Verein mit den Nachkommen der Sybariten angelegte Kolonie in Großgriechenland.

[3]) S. 31. Von diesem akarnanischen Brüderpaar haben wir sonst keine Kunde.

[4]) S. 31. Solche kleine Boshaftigkeiten gehören zu den *ἀναθήματα δαιτός*, zu der Würze platonischer Mahlzeit.

[5]) S. 31. Artiges Spiel mit dem Ausdruck Pankration „Allkampf" durch Übertragung desselben von dem leiblichen auch auf das geistige Gebiet.

[6]) S. 32. Ein Scherz, der sich auf eine Komödie des Ameipsias bezieht. Dieser nämlich läßt in seinem Stück „Konnos" den Sokrates bei dem von der Komödie auch sonst als Hungerleider öfter verspotteten Musiker Konnos in die Schule gehen, um seine Bildung zu vervollständigen. Allein Sokrates begreift nichts und blamiert sich vor der Jugend, so daß ihn der Lehrer gehörig abkanzeln muß. Es sei noch bemerkt, daß in der Komödie ein Chor von „Denkern" auftritt, zu denen als ihr wunderlicher Konkurrent Sokrates stößt, begrüßt als „Trefflichster von wenigen, Törichtster von vielen"; der Fluch der Schuster, der ewige Hungerleider, der sich indessen doch nicht entschließen kann zu schmarotzen. Vgl. E. Meyer, Griech. Gesch. § 616. Auch im Menexenos wird (235E) mit dieser Konnosgeschichte Scherz getrieben. Vgl. auch Rpl. 607BC.

[7]) S. 32. Die Beziehung auf seine innere Warnerstimme, sein bekanntes Dämonium, hat hier einen Stich ins Scherzhafte.

[8]) S. 33. Hier hat der Bodlejanus *ἅμα αὖ* (fehlt im Ven. *T*) *πολλοί, ἐμοὶ δοκεῖν*, wozu Badham richtig bemerkt, daß dies *ἐμοὶ δοκεῖν* zu dem *πολλοί* sehr schlecht paßt. Da die Sophistenbrüder an erster Stelle Lehrer des Waffenhandwerks waren, so stand zu erwarten, daß die Schüler dafür ausgerüstet erschienen, eine Erwartung, die sich in diesem Fall als unzutreffend erwies. Vgl. 173E. Vielleicht also hieß es ursprünglich *ἅμα ἄνοπλοι, ἐμοὶ δοκεῖν* „ohne Waffen, wie mir schien", also ein Umstand, der nach Lage der Sache hervorgehoben zu werden verdient. Aus *ἄνοπλοι* wurde *αὖ πολλοί*. Vgl. 299Bf. Andere Besserungsversuche siehe bei Schanz zu der Stelle.

[9]) S. 34. Dies war das Schlagwort, mit dem die Sophisten vor allem Eindruck machten und der Menge imponierten. Den Menschen die Tugend beizubringen war in der Tat ein verlockendes Versprechen. Was sie dabei unter Tugend (*ἀρετή*) verstanden, war nichts anderes als die Behendigkeit und Brauchbarkeit für den staatsmännischen Beruf im vulgären Sinn. Aber es wohnte dem Wort eine gewisse Zauberkraft inne. Man bezog es auf die höchsten Werte. Alle anderen Vorzüge aber überragt an Wert die sittliche Tüchtigkeit; dies fühlte jedermann, wenn auch noch so dunkel, durch. Wie von selbst also stellte sich für das Wort eine gewisse Beziehung auf sittliche Vollkommenheit ein. Diese Beziehung aber dem Wort recht eigentlich als seine spezifische Bedeutung zu vindizieren war erst dem Sokrates und Platon vorbehalten. Sie sind es, die das Wort für alle Zeit geadelt haben, indem sie es zum Inbegriff unserer sittlichen Ausbildung machten. Die frühere Zeit hätte sich dafür eher des Wortes

δικαιοσύνη (Gerechtigkeit) in jenem allgemeinen Sinne bedient, der auch bei Platon und Aristoteles dem Worte noch beiwohnt und beiwohnen kann, nur nicht als durchgängig herrschend, da ihre Tugendlehre Platz forderte auch für eine spezielle Tugend der Gerechtigkeit.

[10]) S. 34. In ganz ähnlichem Zusammenhang wird das, was hier in scherzhafter Ironie als *ἑρμαῖον*, als „Glücksfund" bezeichnet wird, im Protagoras (319A) als eine Art Zauberstab (*τέχνημα*) bezeichnet.

[11]) S. 35. Dieser letztere Fall, nämlich daß die Tugend zwar erlernbar sei, nicht aber durch Unterweisung durch Leute wie die beiden Sophisten, bezieht sich auf des Sokrates Stellung zur Sache: nach ihm ist die Tugend ein Wissen, also erlernbar, aber die Kunst der Sophisten ist nach ihm alles andere eher als ein Wissen. Dadurch wird schon, wenn auch noch etwas versteckt, der Gegensatz angedeutet, auf dessen klare Herausarbeitung sich der ganze Dialog zuspitzt: der Gegensatz zwischen Sokrates als dem berufenen Lehrer der Jugend, und den Sophisten als bloßen Scheinkünstlern.

[12]) S. 36. Sehr richtig und fein bemerkt Bonitz in seiner Abhandlung über den Euthydem (p. 119), daß dieser Hinweis auf das Wissen (Philosophie) ein eigenmächtiger Zusatz ist, den Sokrates zu dem von den Sophisten selbst als ihr Lehrziel angegebenen Gegenstand macht; denn sie hatten nichts weiter genannt als die *ἐπιμέλεια ἀρετῆς*, das Streben nach Tugend. Sokrates hebt damit hervor, daß die notwendige Voraussetzung der Lehrbarkeit der Tugend das Wissen ist, läßt aber zugleich ein Licht fallen auf den Leichtsinn der Sophisten, die diesen Umstand bei ihrem Versprechen völlig unbeachtet gelassen haben.

[13]) S. 37. Mit *Μνήμη* ist hier Mnemosyne, die Mutter der Musen, gemeint.

[14]) S. 37. Die zwei Sophismen dieses ersten Streitganges beruhen auf der Mehrdeutigkeit der verwendeten Worte. Das gilt einerseits von *μανθάνειν*, wofür Sokrates selbst weiterhin (277E) die nötigen Erläuterungen gibt, anderseits auch von *σοφός*, das teils als weise (wissend), teils als klug (von leichter Auffassungsgabe) gedeutet werden kann.

[15]) S. 37. Eine höchst charakteristische szenische Bemerkung.

[16]) S. 38. Die Hss. haben unverständlich *οὐκ εὐθὺς ἄρτι Εὐθυδήμῳ ἀπεκρίνω*. Schanz schreibt *εὖ* für *εὐθύς*, wonach ich übersetzt habe. Damit ist aber die Stelle noch nicht evident geheilt. Ob *οὐκ εὖ σύγ'*?

[17]) S. 38. Dazu vgl. aus dem Rhetor Aristides (*περὶ τοῦ παραφθεγμ.* II, 533 Dind.) die Worte: *ὀρχοῦμεν δίπτυχα ὥσπερ ἕτεροί τινες*.

[18]) S. 39. Ich habe es in der Übersetzung bei dem *ὑμῖν* der handschriftlichen Überlieferung bewenden lassen, während die neueren Herausgeber dafür mit Stephanus und Ficinus einsetzen *ἡμῖν*. Es scheint mir der Situation ganz angemessen, wenn Sokrates sich nicht (auch nicht einmal ironisch) zum Teilnehmer an dem Beifallssturm für die Sophisten macht.

[19]) S. 39. Kleinias lernt allerdings; nur nicht die einzelnen Buchstaben in ihrer Isoliertheit, wohl aber in ihrer Verbindung zu

Worten und Sätzen. Das ist es, worauf es hier ankommt, nur daß sich der eben dem Knabenalter entwachsene Jüngling diesen Unterschied nicht gleich zum Bewußtsein bringen kann.

[20]) S. 40. Die Weihen der Korybanten, dämonischer Wesen im Gefolge der Göttermutter, wurden nicht bloß als Mittel gegen Geisteskrankheit sondern auch sonst angewandt. Unter ekstatischen Tänzen, mit Musik von Cimbeln und Handpauken ward der zu Weihende auf einen Stuhl gesetzt, um den herum allerhand lärmender Hokuspokus getrieben ward.

[21]) S. 40. Die Stärke des Prodikos, dieses berühmten Sophisten aus Keos, lag vor allem in seiner Vertrautheit mit der Synonymik, ein Gebiet, für das ihn Platon öfters nicht ohne Beimischung von Ironie als Hauptzeugen zitiert, wie z. B. im Protagoras und Kratylos.

[22]) S. 41. Dies ist die Stelle, wo Sokrates über die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks *μανθάνειν* „lernen" Auskunft gibt. Dazu vgl. Arist. el. soph. 165b 31 ff. 166a 30. Eth. Nic. 1143a 18.

[23]) S. 42. Hier steht *εὖ πράττειν* in der gewöhnlichen intransitiven Bedeutung des Wohlergehens, der Glückseligkeit. Nicht selten braucht es Pl. aber auch in seiner transitiven Bedeutung und spielt dann dialektisch mit der Doppeldeutigkeit.

[24]) S. 42. Das ist die schon aus dem Gorgias (451 E) bekannte Dreiteilung der Güter, wie sie auch in den Gesetzen 697 BC und sonst wiederkehrt. Alle diese sog. Güter, die geistigen nicht minder als die körperlichen und äußeren, sind an sich neutral und gewinnen Bedeutung nach der guten oder schlechten Seite hin erst durch den Gebrauch, den man von ihnen macht. Der rechte Gebrauch aber ist durchaus das Werk der Weisheit. Diese also ist das einzig wahre und unmittelbare Gut.

[25]) S. 43. Im griechischen Text steht nur *εὐτυχία* „Glück". Allein Platon gibt hier dem Worte eine Bedeutung, die ihm im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht zukommt, denn nach diesem bezieht sich das Wort nur auf die von der Einsicht und von dem Willen des Menschen unabhängigen (äußeren) Glücksumstände. Es kam hier aber dem Pl. offenbar darauf an den Machtbereich der Einsicht nach Möglichkeit zu steigern, um den Menschen dadurch in die Lage zu bringen recht eigentlich seines Glückes Schmied selbst zu werden. Dies mußte in der Übersetzung angedeutet werden; daher der Zusatz. Bonitz bemerkt p. 98, Anm. 4, er wisse für eine solche Erweiterung der Bedeutung von *εὐτυχία* keine weitere Belegstelle vorzubringen. Eine gewisse Annäherung wenigstens, meine ich, an diese Umbiegung der Bedeutung verrät folgende Stelle des Plutarch de fato 572 E: *τὸ εὐτυχεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν ταὐτὰ εἶναι δοξάζεται· ἡ δὲ εὐδαιμονία εὐπραξία τις ἡ δ' εὐπραξία περὶ μόνον καὶ τέλειον ἄνθρωπον.* Und was das Adjektiv anlangt, so vgl. Plut. Pyrrh. c. 21 396 C: *οὔτε φίλων εὐτυχὴς ἔοικας εἶναι κριτὴς οὔτε πολεμίων*, ganz ähnlich wie Platon gleich nachher (279 E) *εὐτυχέστατοι* von den Flötenspielern braucht.

[26]) S. 45. Hierzu vergleiche man aus dem zehnten Buche der Republik den Abschnitt 601 C ff., namentlich den Satz: „Unbedingt notwendig ist es, daß der Gebrauchende, um welchen Gegenstand es sich auch handeln mag, immer der Erfahrenste sei und dem Ver-

fertiger Auskunft gebe, was er richtig oder falsch macht für den Gebrauch des gewünschten Gegenstandes. So gibt z. B. der Flötenspieler dem Flötenmacher Auskunft über die Flöten, sofern sie sich beim Blasen brauchbar erweisen sollen, und wird ihm Anweisung geben, wie er sie machen muß, dieser aber wird sich folgsam danach richten." Vgl. dazu auch Crat. 388 C ff. und Arist. Pol. 1282a 17 ff.

[27]) S. 46. Dies Mittlere zwischen den beiden Gliedern eines konträren Gegensatzes, dies Weder-Noch, spielt in den Dialogen der ersten Periode eine ziemliche Rolle. Vgl. Gorg. 467 E ff. Lys. 216 D ff. Meno 88 C. Charm. 161 A B. Symp. 202 A B. An und für sich ist jedes sog. Gut neutral (ein Weder-Noch), selbst der Leib und die Seele machen davon keine Ausnahme. Nur das Wissen (*ἐπιστήμη*) im höchsten Sinn, d. h. als Weisheit (*σοφία*) ist schon an und für sich ein Gut. Vgl. Anm. 24.

[28]) S. 48. Diese Lehre einzuschärfen wird Platon nicht müde. Vgl. Prot. 345 B. 352 C. Gorg. 466 E. 467 A. Charm. 172 A. Meno 88 A ff. Rpl. 428 B ff. Auch in den Gesetzen kehrt diese Lehre wieder, wenn auch in der Darstellung etwas anders gewendet 661 A f. Besonders wichtig ist für diese Lehre der Unterschied von *ἐπιστήμη* und *σοφία*, über welchen man vgl. die Anmerkung 6 p. 151 meiner Übersetzung des Theätet.

[29]) S. 48. Vgl. Symp. 184 C ff.

[30]) S. 49. Diese Frage, deren Lösung der ganze Dialog Menon gewidmet ist, gilt also hier ohne weiteres als im bejahenden Sinne beantwortet.

[31]) S. 50. Mit der unschuldigsten Miene führt Sokrates, der Schalk, seine Rolle durch.

[32]) S. 50. Dies Sophisma beruht auf der Unterstellung, eine Veränderung gewisser Eigenschaften an einer Person oder Sache sei gleichbedeutend mit der Aufhebung (Vernichtung) dieser Person oder Sache. Das wäre, metaphysisch genommen, eine Leugnung des Werdens (Unmöglichkeit der Veränderung) und alleinige Anerkennung des Seins (in eleatischer Tonart, als könnte ein Wesen nicht Träger wechselnder Zustände sein), logisch genommen aber eine Beschränkung aller Aussagen auf bloße Gleichheitsformeln, also Versteifung auf bloße identische Urteile. Der Kleinias, wie er ist, ist und bleibt eben, was er ist; jede andere Aussage über ihn ist ungültig, denn angenommen, sie wäre gültig, so wäre er eben nicht mehr, der er war, nämlich Kleinias. Kleinias wäre also vernichtet.

[33]) S. 51. Dies Sophisma kommt zustande durch Verschleierung oder Mißbrauch der mehrfachen Bedeutung des „Seienden" oder m. a. W. des „Etwas". Spreche ich von etwas, so kann dies entweder etwas sein, was auch objektive Existenz hat, also *φύσει* ist, oder etwas, was bloß subjektiv (in meinen Gedanken), also bloß *λόγῳ* ist. Beides aber ist doch, jedes eben in seiner Weise. Spreche ich also von etwas, was kein objektives Dasein hat, so spreche ich, objektiv genommen, von etwas Nichtseiendem, sage also die Unwahrheit. Das läßt aber der Sophist nicht gelten, indem es für die Rede ein Nichtseiendes (in subjektivem Sinne) überhaupt nicht gibt; denn jede Rede spricht von etwas.

[34]) S. 52. Das heißt: „wer dies sagt," m. a. W. „wer diese Beschuldigung gegen uns erhebt (und das bist du, Euthydem), der sagt nicht die Wahrheit."

[35]) S. 52. Hier hätte Ktesippos erwidern können: „Ich habe doch auch geredet, also die Wahrheit gesagt. Es steht also Wahrheit gegen Wahrheit."

[36]) S. 53. Wenn ich einem Dinge im Urteile Eigenschaften beilege, so denke ich diese Eigenschaften (Prädikate) sachlich nur mit dem Dinge selbst (dem Subjekt) verbunden, nicht aber mit der Form der Aussage, mit der sie nur grammatisch verbunden sind. Der Sophist vermengt aber absichtlich materielle (sachliche) und bloß formelle (grammatische) Zusammengehörigkeit, um so zu zeigen, daß es unmöglich sei *τὰ πράγματα λέγειν ὡς ἔχει*.

[37]) S. 53. Die Worte *ἐὰν ἐθέλωσι διδόναι* sind nichts als ein scherzhaft ironischer Zusatz des Sinnes, wie ihn meine Übersetzung zum Ausdruck bringt. Dafür spricht auch deutlich die Variante *μετα*, die am Rande der wichtigen Hs. T. zu *διδόναι* beigeschrieben ist, denn das gibt ein ursprüngliches *μεταδιδόναι* „Anteil gewähren". Also: „Wenn sie uns an ihrer Weisheit Anteil gewähren wollen." Das Mißverständnis der Worte hat zu mannigfachen Textesänderungen geführt, die man bei Schanz verzeichnet findet.

[38]) S. 54. Sklaven aus Karien und Mysien waren für gefährliche Experimente gerade gut genug. Daher das Sprichwort *ἐν Καρὶ ὁ κίνδυνος*, wie wir sagen experimentum fiat in corpore vili.

[39]) S. 54. Medea, die kolchische Zauberin, verfügte über die Kunst die Menschen durch Kochen in ihrem Kessel wieder jung zu machen.

[40]) S. 54. Anspielung auf den musikalischen Wettstreit zwischen Marsyas und Apollo, infolgedessen dem Marsyas durch den Sieger Apollo die Haut abgezogen und als Schlauch an einem Baume aufgehängt ward.

[41]) S. 55. Ironisch: Jetzt aber werde ich eines Besseren belehrt.

[42]) S. 55. Damit eignet sich der Sophist eine dem Antisthenes zugehörige Behauptung an, über die Aristoteles Auskunft gibt Met. 1024 b 33 ff. Vgl. meine Beitr. z. Gesch. d. gr. Ph. 203 ff. Wohl möglich also, daß Pl. hier eigentlich den Antisthenes an den Pranger stellen will. Übrigens behauptet Antisthenes nicht, daß es tatsächlich keinen Widerspruch gebe, sondern nur, daß, wenn alles mit richtigen Dingen zuginge, es keinen geben könnte, da es von Rechts wegen nur identische Urteile (*τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἑφ' ἑνός*) geben sollte. Dem identischen Urteil entspricht in unserer Stelle „die jedem Dinge entsprechende Aussage". Vgl. Einleitung z. 6 f.

[43]) S. 55. Vgl. 284 B C.

[44]) S. 56. Anspielung auf des Protagoras bekannten Satz vom Menschen als Maß der Dinge, „so daß also," wie es im Dialog Kratylos 386 A heißt, „die Dinge für mich so sind, wie sie mir zu sein scheinen, und für dich wieder, wie sie dir erscheinen." Ausführlich wird diese Lehre des Protagoras behandelt im Dialog Theätet 170 B ff. Was aber die Behauptung der Unmöglichkeit des Widersprechens anlangt, so vgl. Crat. 429 C D.

[45]) S. 56. Dazu vgl. 288 A f.

[46]) S. 57. Hier läßt die handschriftliche Überlieferung zu wünschen übrig. Die Satzfolge ist verständlich bis auf *σὺ δὲ* (für welche beiden Worte B *οὐδὲ* hat) *κελεύεις; Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Εὐθύδημε, τὰ σοφὰ ταῦτα καὶ τὰ εὖ ἔχοντα οὐ πάνυ τι μανθάνω.* Aus dem *Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ* ist klar zu entnehmen, daß die unmittelbar vorhergehenden Worte dem Euthydem gehören müssen, was sie auch ohne beigesetztes *ἔφη* recht wohl können. Denn dies ist oft genug ausgelassen, vgl. z. B. gleich 287 D. Aber Euthydem kann zu Sokrates nicht sagen: *Σὺ δὲ κελεύεις.* Denn wo befiehlt denn Sokrates? Wohl aber kann er fragend zu ihm sagen: *Σὺ δ' οὐκ ἐλέγχεις;* „du aber. widerlegst du nicht?" Sokrates ist ja eben mitten in diesem Geschäft drin. Die Verba *κελεύειν* und *ἐλέγχειν*, die sich in diesem Passus fortwährend einander ablösen, sind hier auch graphisch verwechselt worden, was bei ihrer graphischen Ähnlichkeit sehr nahe lag. Man stelle *σὺ δὲ κελεύεις* und *σὺ δ' οὐκ ἐλέγχεις* genau untereinander, um sich von der Wahrscheinlichkeit der Verwechselung zu überzeugen. Vgl. Eisenacher Prg. 1901, p. 17.

[47]) S. 58. Griechisch: *τί σοι ἄλλο νοεῖ τοῦτο τὸ ῥῆμα* „was bedeutet dir dieses Wort anderes"? dies ist der jedem Griechen verständliche Sinn dieser Redensart, in der das Verbum *νοεῖν* „denken" in bildlichem Sinne gebraucht ist. An diese Bildlichkeit des Ausdrucks hängt sich das ganze nun folgende Sophisma an. „Ist denn ein Wort ein denkendes Wesen"? das ist der geistreiche Einwurf, mit dem sich der Sophist aus der Verlegenheit zu ziehen sucht. Also nichts weiter als ein Kalauer.

[48]) S. 58. Vgl. 287 C.

[49]) S. 58. Vgl. 286 C.

[50]) S. 59. Eine Art ironischer Vergötterung der Sophisten, indem ihnen selbst die Auswahl ihrer Benennung anheimgestellt wird, wie es bei feierlicher Anrufung eines Gottes üblich war.

[51]) S. 59. Der aus dem vierten Buch der Odyssee wohlbekannte listenreiche und wandlungsfähige Meergreis Proteus auf der Pharosinsel, der sich endlich durch Menelaos gezwungen sieht Antwort zu geben auf die Frage nach der Zukunft.

[52]) S. 60. Vgl. 282 E f.

[53]) S. 60. Vgl. 281 A B und was dem voraufgeht.

[54]) S. 62. Daß hier für das handschriftliche *λυροποιεῖν* einzusetzen ist *λογοποιεῖν* ist längst erkannt. Den ganzen Absatz von *ἀλλὰ* bis *ἀδύνατοι* zu streichen (mit Winckelmann und anderen) liegt durchaus kein Grund vor.

[55]) S. 62. Vgl. Gorg. 454 E ff.

[56]) S. 63. Griechisch: *Οὐδεμία, ἔφη, τῆς θηρευτικῆς αὐτῆς ἐπὶ πλέον ἐστὶν ἢ ὅσον θηρεῦσαι καὶ χειρώσασθαι.* Man hat dieser grammatisch rätselhaften Stelle aufzuhelfen gesucht durch Abänderung des *αὐτῆς* in ein Substantiv, wie *δύναμις* (Heindorf), *ἄσκησις*, *ἱκανότης*, *ὠφέλεια*, wodurch *οὐδεμία* seine gewünschte Ergänzung bekommen sollte. Auch Vahlen (Ges. Schriften I, 376) ändert an dieser Stelle, indem er für *αὐτῆς* einsetzt *αὐτή* und *οὐδεμία* mit dem gen. sing. nach Analogie der Verbindung des Superlativs mit dem gen. sing. (*τῆς ἀθλητικῆς ἡ πλείστη* u. dgl.) zu erklären versucht. Stehen diesem letzteren Versuch grammatische Bedenken entgegen, so dem ersteren

vor allem paläographische Bedenken. Folgt man im allgemeinen der Auffassung Heindorfs, so würde man m. E. besser tun, den Fehler nicht in *αὐτῆς* zu suchen, sondern in *οὐδεμία*, indem man dafür einsetzt *οὐδ' ἡ βία* „auch die Gewalt der Jagdkunst als solche (*αὐτῆς*) reicht nicht weiter als usw." Dadurch würde m. E. nicht nur der Paläographie Genüge getan, sondern auch der Sinn der Stelle zu prägnanterem Ausdruck gebracht werden. Durch das *βία* nämlich würde der plötzlich wie durch ein Wunder (das sich alsbald aufklären soll) dialektisch völlig mündig gewordene junge Kleinias zu erkennen geben, daß es sich bei Strategie und Jagd mindestens ebenso sehr um ein Werk der Kraft handelt als um ein Werk des Wissens. Auf volle Evidenz hat indes auch dieser Vorschlag keinen Anspruch, weshalb ich ihn denn in der Übersetzung nicht zum Ausdruck gebracht, sondern da dasjenige eingesetzt habe, was Vahlen als dem geforderten Sinn am meisten entsprechend bezeichnet. — Auch an den einige Zeilen weiter unten folgenden Worten *οὐ γὰρ ποιοῦσιν τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν* hat die Textkritik Anstoß genommen. Man hat *τὰ διαγράμματα* aus dem Texte ausgeschieden, weil es nur zu *γεωμέτραι*, nicht aber zu *λογιστικοί* im Vorhergehenden paßt. Allein man vergleiche zu dieser breviloquentia die Beispiele bei Vahlen zu Arist. Poet. 1455[a] 19, nicht nur aus Aristoteles, sondern auch aus Platon, nämlich Lys. 212 D und Rpl. I, 340 E, welchen Stellen ich noch hinzufüge Crat. 397 D E *δαίμονας*. — Zur Sache sei noch folgendes erwähnt. Was das Verhältnis der mathematischen Fächer zur Jagdkunst anlangt, so stimmt zu unserer Stelle Charm. 165 E, wo darauf hingewiesen wird, daß die mathematische Forschung kein *ἔργον* herstellt, sondern nur in ihren Besitz bringt, was seiner Natur nach schon vorhanden ist. Vgl. Arnim, Pls. Jugenddiall. 130. Was aber das Verhältnis der Feldherrnkunst zur Staatskunst anlangt, so wird auch im Politikos 305 A die erstere der letzteren untergeordnet, ebenso Prot. 322 B.

[57]) S. 63. Es gibt keine Kunst und keine Fachwissenschaft, die Art und Richtung ihrer Leistungen nicht in letzter Instanz dem Dialektiker zur Prüfung und Billigung zu unterbreiten hätte, wenn sie wirklich ersprießlich sein sollen. So muß z. B. auch im Dialog Kratylos der Namengeber (390 C) sich die Zensur des Dialektikers gefallen lassen. Und was die mathematischen Disziplinen betrifft, so gibt das siebente Buch der Republik (522 C ff.) ausreichende Auskunft. Der Dialektiker ist es, der alle Einzelwissenschaften vom Standpunkt des obersten Zweckes aus hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit diesem und ihrer Tauglichkeit ihn zu fördern beurteilt. Nur was im Sinne des Schönen und Guten betrieben wird, findet Gnade vor seinem Richterstuhl; alles andere erweist sich als nutzlos (Rpl. 531 C *χρήσιμον πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν, ἄλλως δὲ μεταδιωκόμενον ἄχρηστον*). Wenn also hier in unserem Dialog die mathematischen Fächer herangezogen werden, so liegt das an sich schon ganz im Geiste und Zuge der platonischen Philosophie. Etwas besonders Auffälliges also kann ich in dieser Stelle nicht finden. Ihr ein polemisches Motiv persönlicher Art unterzulegen, wie es Arnim (Pls Jugenddialoge 139 f.) für nötig findet, dazu liegt meiner Ansicht nach wenigstens kein zwingender Anlaß vor. Im besonderen aber

scheint mir die Sache so zu liegen: Platon stellt in wohlberechneter Weise der doch nur zum Teil auf einem Wissen beruhenden eigentlichen Jagdkunst alsbald ein Gebiet gegenüber, bei dem es sich nur um Erkenntnis und Wissen (aber eben doch nicht um ein oberstes Wissen) handelt, um zu zeigen, daß selbst in diesem Falle erst eine höhere Instanz wirklich zuständig ist — wie viel mehr also für die eigentliche Jagdkunst. Zu dem Ganzen vgl. auch Phil. 57 Ef. und Pol. 305 A.

[58]) S. 63. Kriton ist kein Ausbund von Weisheit. Aber daß es bei den schlagfertigen Ausführungen des jungen Kleinias nicht mit rechten Dingen zugeht, darüber ist er keinen Augenblick in Zweifel. So folgt denn, wenigstens andeutungsweise die Lösung dieses Rätsels. Der „Höhere", den Kriton für jene Ausführungen verantwortlich macht, ist vermutlich niemand anders als Sokrates selbst.

[59]) S. 64. Die königliche (*βασιλική*) Wissenschaft (vgl. Pol. 259 D. 305 A) ist dem Platon im strengen Sinne nichts anderes als die Dialektik. Sie ist in gewissem Sinne auch *πολιτική* und sollte es von Rechts wegen immer sein; aber das kann nur dann der Fall sein, wenn sich das platonische Ideal der Einheit von Philosophen (Dialektikern) und Staatslenkern verwirklicht haben wird.

[60]) S. 65. Aesch. Septem 1—3:

Ihr Kadmosbürger, reden muß das Treffende,
Wer, wach für seines Volkes Wohl, das Ruder lenkt
Am Bord des Staates, nie das Aug' in Schlaf gewiegt.

[61]) S. 65. Kriton also ist seinem besonderen Berufe nach Landwirt.

[62]) S. 67. Wörtlich: „es trifft auf uns ganz das Sprichwort zu: Zeus' Sohn Korinthos." Diesen Sohn des Zeus gaben die Korinther für den Stammvater ihrer Stadt aus. An ihn knüpft sich eine Anekdote, die auf das beständige Wiederholen der nämlichen Sache hinausläuft.

[63]) S. 67. Vgl. 291 C.

[64]) S. 67. Die Dioskuren (Kastor und Pollux, das Doppelgestirn) waren die Helfer der sturmumdrängten Seeleute.

[65]) S. 68. Dies Sophisma gehört in die Rubrik der Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter (*τὸ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς*): es werden Nebenbestimmungen eines Begriffes übersehen oder mit anderen verwechselt. Sokrates macht selbst sofort auf die notwendige Beschränkung aufmerksam, der der Begriff des Wissens unterliegt. Jedes Wissen setzt einen Gegenstand voraus, auf den es sich bezieht. Aber der Sophist nimmt davon kaum Notiz, sondern führt dreist sein ihm geläufiges Manöver durch. Mit der Unterschlagung des secundum quid wußten die Sophisten viele, vielleicht ihre meisten Erfolge in den Streitreden zu erzielen. Indem sie die Begriffe aller ihrer natürlichen und notwendigen Beziehungen entkleideten, sie also gewissermaßen entwurzelten, machten sie sich die Bahn frei für ein völlig willkürliches Umspringen mit denselben.

[66]) S. 68. In Bezug nämlich auf den Begriff „wissend". Sokrates ist „wissend" und nicht „wissend" — ein Ding der Unmöglichkeit.

[67]) S. 70. Für Dionysodor nämlich, als den älteren der beiden Brüder, würde das Tanzen noch unschicklicher sein als für den auch schon bejahrten Euthydem.

[68]) S. 71. Die Stelle ist, wie sie sich in der Überlieferung darstellt, grammatisch kaum erklärbar. Ob meine Übersetzung den Sinn der Stelle richtig widergibt, lasse ich dahingestellt.

[69]) S. 72. Vgl. 272 C.

[70]) S. 73. Man beachte, wie Sokr. durch seine vom Sophisten ärgerlich zurückgewiesenen Zusätze jedesmal genau den wunden Punkt in den Fragen des Sophisten hervorhebt.

[71]) S. 73. Dabei bezieht er sich auf das von Sokrates vorhergebrauchte *ἅπαντα ἃ γ' ἐπίσταμαι*. Eben mit Rücksicht auf dies *ἅπαντα* verbittet er sich auch den Wegfall von irgend etwas. Er braucht das *ἅπαντα* zur Vermittelung des Schlusses.

[72]) S. 74. Dazu vgl. 301 E *Ἐπιγνοίης ἂν αὐτήν, ὦ Σώκρατες, οἰκείαν γενομένην; Ἐὰν σύ γε βούλῃ, ἔφην ἐγώ, δηλονότι.*

[73]) S. 75. Durch seine überraschende Frage hat Sokrates den Sophisten eine böse Falle gelegt, vor der sich Euthydem durch einen kecken Seitensprung zu retten sucht.

[74]) S. 75. Sehr treffende und witzige Charakteristik der Sophisten nicht nur, sondern der ganzen Situation.

[75]) S. 75. Dionysodor saß zur Linken des Sokrates nach 271 B.

[76]) S. 75. Das ist hier offenbar Ktesippos.

[77]) S. 76. Dies Sophisma geht, wie auch noch einige der folgenden, wieder zurück auf die willkürliche Isolierung der Begriffe, gehört also in die Rubrik des *ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς*. Der Witz der Sophisten hat sich schon ziemlich erschöpft; ihre Sophismen werden immer fadenscheiniger und armseliger. Schon Schleiermacher hat in der Übersetzung des Dialogs darauf hingewiesen: „wie der Gehalt der aufgeworfenen sophistischen Fragen immer abnimmt."

[78]) S. 77. Das heißt: statt dem Worte „Vater" seine natürliche Beschränkung auf die eigenen Kinder zuzuerkennen, löst du es eigenmächtig aus dieser Verbindung los und machst es gleichsam vogelfrei.

[79]) S. 78. Vgl. Arist. Soph. el. 179 a 34, b 14. 39. 180 a 4.

[80]) S. 78. Nämlich viel Schläge (in Beziehung auf den Hundevater, also den Hund).

[81]) S. 79. Es gab in Delphi mehrere Kolossalstatuen. Welche gemeint ist, bleibt unentschieden.

[82]) S. 79. Die sagenhaften Riesen, von denen der erste dreileibig, der zweite hundertarmig war.

[83]) S. 79. Es ist wohl mit Badham für *χρήματα* zu schreiben *χρῆναι*.

[84]) S. 80. Man bemerkt leicht die witzige Zweideutigkeit dieser Worte.

[85]) S. 80. Wie vorher (298 E) der Sophist aus dem Satze, das Ktesippos einen Hund besitze, der Junge habe, geschlossen hatte, der Hund sei der Vater des Ktesippos (nämlich: der Hund ist dein Hund und der Hund ist Vater, also ist er dein Vater), so wird hier aus der Tatsache, daß die Skythen aus vergoldeten Schädeln, die ihnen gehörten (also die ihrigen waren), Wein trinken, gefolgert, daß sie aus ihren eigenen Schädeln Wein trinken.

[86]) S. 80. Das ist ein albernes Spiel mit der aktiven und passiven Bedeutung von *δυνατός* mit dem Infinitiv. Es kann nämlich *δυνατὸς ὁρᾶν* sowohl den bedeuten, der sehen kann als den, der gesehen werden kann.

[87]) S. 80. Eine gute Überrumpelung des Sophisten durch den schlauen Ktesippos, der ihnen ihre Geheimnisse längst abgelauscht hat. Das „Nichts" ist doch etwas, nämlich ein Wort.

[88]) S. 80. Zu diesem Sophisma vgl. Arist. Soph. el. 166ª 12, 19. 177ª 22. Es beruht auf der Doppeldeutigkeit von *σιγῶντα* als accus. neutr. plur. und als acc. masc. sing.

[89]) S. 81. Der überlieferte Text lautet: *ἐάν τις ἅψηται.* Das gibt aber einen dem hier geforderten gerade entgegengesetzten Sinn, wie Prot. 329A zeigt. Irre ich nicht, so muß es dafür heißen *ἐάν τις βάψῃ αὐτά,* denn *σίδηρον βάπτειν* „glühendes Eisen ins Wasser tauchen" (um es zu härten) ist ein ganz geläufiger Ausdruck, wie denn auch das laute Zischen dabei bekannt genug ist.

[90]) S. 81. Die Leistungsfähigkeit des Ktesippos steigt in demselben Maße als die Leistungen der Sophisten sinken. Was sie noch vorbringen, hätten sie besser getan für sich zu behalten.

[91]) S. 81. Vgl. Aristides *ἱερῶν λόγων* A. I, 454 Dind., wo dieselbe Wendung *πλεῖον ἢ δεκαπλάσιος* vorkommt.

[92]) S. 82. Diese Persiflage der Ideenlehre ist gewiß weniger auf Rechnung der beiden Sophisten als des Antisthenes, des grobkörnigen Gegners der Ideenlehre zu setzen. Vgl. Zeller II, 1³, 255³.

[93]) S. 82. Zugrunde liegt eine grammatische Amphibolie der griechischen Sprache. Nämlich *προσήκει τὸν μάγειρον κατακόπτειν* kann entweder bedeuten „es ziemt dem Koch (das Fleisch) zu zerstückeln" oder „es ziemt sich, den Koch zu zerstückeln".

[94]) S. 83. Vgl. 296D.

[95]) S. 84. Der überlieferte Text lautet: *ἤδη γὰρ ὅτι ἐξ αὐτῶν καλόν τι ἀνακύψοιτο* (so *B*, *ἀνακύψοι τὸ T*) *τῶν ἐρωτημάτων.* Man verweist die unverständlichen Worte *τῶν ἐρωτημάτων* einfach aus dem Text. Doch wer wäre so töricht gewesen sie hineinzusetzen? Man wird auch nicht unbemerkt lassen dürfen, daß das Medium sehr selten ist (Arist. Av. 146). Nun will doch wohl Sokrates sagen: „Ich ahnte schon, daß nun gleich irgendein mir besonders liebes Gut genannt werden (auftauchen) würde," ein solches nämlich, auf das die gegebene Begriffsbestimmung nicht verwendbar sein würde, so daß der angebliche Besitz desselben ihm entweder abgesprochen werden würde oder ihn in Absurditäten verwickeln mußte. Er zielt damit auf das *ἱερὰ οἰκεῖα καὶ πατρῷα* (302C) hin. Also von besonders lieben Besitztümern muß hier die Rede sein. Und diese gewinnt man, wenn man mit sehr geringen Änderungen schreibt *ὅτι ἐξ αὐτῶν καλόν τι ἀνακύψοι τόθ' ὧν ἐρῶ κτημάτων* „daß nun gleich irgendein schönes von den Gütern, für die ich besondere Liebe habe, daraus emportauchen würde." Damit scheint mir sowohl dem Sinn wie den Buchstabenzügen Rechnung getragen. Zu *τότε* vgl. Charm. 162C. Meine Übersetzung nimmt auf diese Vermutung nicht Rücksicht.

[96]) S. 84. Vgl. Alcib. I, 121A, wo sich Sokrates scherzend als Nachkomme des Zeus hinstellt. Dazu Euthyphr. 11BC.

[97]) S. 84. Hier wird also ausdrücklich bezeugt, daß die Masse

des athenischen Volkes von Apollon abstammt durch Ion. Vgl. E. Meyer, Forschungen II, 522. Halle 1899.

[98]) S. 86. Für das überlieferte *νοοῦσιν* (*B*) *ἀγνοοῦσιν T* sind mancherlei Vorschläge gemacht worden. Ich wage es noch einen hinzuzufügen, nämlich *ἀνανεύουσιν* „sie weisen es ab", welches Wort mir graphisch der Überlieferung noch am nächsten zu kommen scheint.

[99]) S. 86. Das bezieht sich wohl auf die früher besprochene Forderung der Beschränkung des Urteils auf identische Urteile. Wenn es also heißt „überhaupt nichts von dem anderen Verschiedenes", so hat man das wohl auf das Verhältnis des Prädikatsbegriffes zum Subjekt innerhalb desselben Urteils zu beziehen: das Prädikat darf nie ein von dem Subjekt verschiedener Begriff sein. Dadurch stopfen sich die Sophisten selber den Mund, wie Sokrates treffend bemerkt (vgl. Anm. 45 und 49), und wenn er eben dieses als einen besonders menschenfreundlichen Zug in dem Auftreten der Sophisten bezeichnet, so ist das eine ausgesuchte Schalkhaftigkeit. Auch im folgenden gibt er den Sophisten lauter süße Pillen zu verschlucken.

[100]) S. 87. Pind. Olymp. I, 1. Pindar, sagt Sokrates scherzend, hat unrecht, wenn er das Wohlfeilste und Beste in ein Joch spannt.

[101]) S. 88. Vgl. 303D.

[102]) S. 88. Damit weist Pl. offenbar auf einen ganz bestimmten Vertreter der Redekunst hin. Leonh. Spengel hat, nachdem vor ihm schon Schleiermacher und Heindorf in diesem interessanten Unbekannten den Isokrates erkennen zu sollen geglaubt hatten, in einer vielbeachteten Abhandlung (s. Literaturübersicht) diese These eingehend begründet. Sie scheint mir auch jetzt noch die annehmbarste Lösung des Rätsels darzustellen trotz mancher beachtenswerter Einwürfe, die dagegen geltend gemacht worden sind. Des Näheren auf diese viel behandelte Streitfrage einzugehen ist hier nicht der Ort.

[103]) S. 89. Vgl. Aristid. *Περὶ τοῦ παραφθ.* II, 518 Dind. *Ἰφικράτη, ἄνδρα οὐ μεθόριον ῥήτορος καὶ στρατηγοῦ, ἀλλ' ἀμφοτέρων ἐφικνούμενον.* Das sagt Aristides wohl in Nachahmung unserer Stelle (*μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ*), da er es schwerlich unmittelbar aus Prodikos geschöpft haben wird.

[104]) S. 90. Vgl. Gorg. 487C.

[105]) S. 90. Das ist wohl hier die Bedeutung von *λόγοις*. Zu diesen Vertretern einer fragwürdigen und bedenklichen Weisheit (der Philosophie nämlich) wird von dem geheimnisvollen Unbekannten auch Sokrates ohne weiteres mitgerechnet, er, der durch den ganzen Dialog die Absurdität dieser Identifizierung vor Augen legt.

[106]) S. 90. Griechisch *ὅσα μὲν ἐκ κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ*. Es ist nicht überflüssig zu bemerken, daß dies *ἐκ* grammatisch schon durch das folgende *συνετέθη* (nämlich durch die Worte *ἐξ ὧν συνετέθη*) bestimmt ist.

[107]) S. 90. Der Fall, daß es zwischen zwei guten (oder schlechten) Nachbarn liegt, die in der nämlichen Beziehung gut (oder schlecht) sind, wird als im Grunde gegenstandslos übergangen.

Register.

A.

Abkunft, hohe 43.
Aischylos 65.
Akarnanisches Brüderpaar 31. 94.
Alkibiades, der ältere 36.
Alkibiades, der jüngere 36.
All, das schweigende 81.
Allkampf (Pankration) 31.
Ameipsias, Komödiendichter 94.
Antisthenes 3ff. (Feindschaft mit Pl.) 98.
Apollon 84f.
Arbeitsamkeit 47.
Armut 47.
Arzt 44. 65.
Astronomie 63.
Athene 84f.
Athener 84.
Aussagen 55f. (ihre Wahrheit).
Axiochos, Vater des Kleinias 30. 36. 42. 93.

B.

Besitz und Erwerben des Wissens 67.
Besonnenheit (*σωφροσύνη*) 43.
Besprechungskunst 62.
Bildsäule in Delphi 79.
Bonitz 14f.
Briareus 79.
Buchstaben und Wörter 39f.

C.

Chairedemos 76f.
Chios 59.

D.

Dämonium des Sokrates 32f.
Delphi 79.
Dionysodoros 3f. 33ff. 93.
Dioskuren 67.

E.

Ehre (*τιμή*) 43. 47.
Einsicht (*φρόνησις, σοφία*) 46ff. s. Weisheit.
Eisen (zischendes) 80f.
Elementarlehrer 37f. 44.
Erwerbskunst 87. 92.
Eudämonie 10ff. s. Glück.
Euthydemos 15f. 33f. 93.

F.

Fehlerhaftes Tun 47. 57.
Feigheit (*δειλία*) 47.
Feldherrnkunst 33. 44. 62f. 92.
Fischer 63.
Flötenspieler 44.

G.

Gebrauch (*χρεία*) 45f. 48. 60ff. (dist. Besitz).
Geometer 63.
Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) 43.
Geryones 79.
Gesundheit 43. 46. 65.
Glück als Ziel des Strebens 43ff.
Gold 76. 77. 79f.
Großkönig 74.
Güterlehre 42ff. 66.
Gymnastik 92.

H.

Handwerker 45. 83.
Heilkunst 65. 78f. s. Arzt.
Heiraten 91.
Herakles 75f. 85.
Herrscherkunst 64ff. s. Staatskunst.
Hund 78 (Sophisma).
Hydra 75 (Sophistin).

I (J).

Ideenlehre 82 (Anspielung darauf).
Induktion 44. 60 ff. 83.
Iolaos 75 f.
Ion 84.
Ionier 84.
Iphikles, Bruder des Herakles 76.
Isokrates 21. 104.
Jagd 63.

K.

Karier 54.
Kleinias 17. 33. 36. 37. 93.
Koch 63. 83.
Kolchis 54.
Konnos 32. 72. 94.
Korybantenweihe 40. 96.
Kriegskunst 33. 78.
Kritobulos 30, 91.
Kriton 17 f. 93.
Ktesippos 33, 35. 51. 93.

L.

Landwirtschaft 65.
Langsamkeit 47.
Lehrbarkeit der Weisheit 49.
Lehren, Lehrer 37 f. 57.
Leiermacher 61 f.
Lernen (*μανθάνειν*) 37 (wer sind die Lernenden?). 41 (doppelte Bedeutung).
Lüge (*ψεῦδος*) 51 f. (ihre Unmöglichkeit).
Lykeion 30. 86.
Lysias 21.

M.

Marsyas 54. 98.
Medea 54. 98.
Menelaos 59.
Menge, die große 86.
Menschen 42 (Streben nach Glück).
Mitte und Extreme 90 ff.
Mneme 37.

N.

Nichtsein 52. 55. 68.
Nichtwissen 40. 68.
Nieswurz 79.
Nutzen 45 f. 60 ff. (des Wissens).

P.

Pankration (Allkampf) 31. 94.
Patrokles 76 (Bruder des Sokrates).
Philosophie 21 f. (und Rhetorik). 36. 60 f. (Hingabe an sie). 88 ff. (ihr Wert und ihr Verhältnis zur Staatskunst und Rednerkunst).
Phratrien und ihre Schutzgötter 84 f.
Pindaros 87 (s. Spruch vom Wasser).
Prodikos 40 f. 89. 96.
Protagoras 56.
Proteus 59.
Pyppax (Potztausend) u. Herakles 85.

R.

Rechenkunst 63.
Rechtswesen 33.
Reden, gut und schlecht 53. 58.
Redner, Redekunst 31. 52. 61 f. (kann sie uns glücklich machen?) 89 ff. (Verhältnis zur Philosophie und Staatskunst).
Reichtum 42 ff.
Rekapitulationen 49. 60. 65 f.
Rhetorik 21 f. s. Redner.

S.

Sandkörner 69 (ihre Zahl).
Schimpfen 53. 54.
Schleiermacher 3.
Schmiedekunst 80 f. 83.
Schnelligkeit 47.
Schönheit 43. 46. 82 (das Schöne und die schönen Dinge). 86.
Schuster 66. 69.
Schweigen und Reden 80 f. (Sophisma).
Seeigel 77.
Seekrebs 75.
Seele 71 ff. 84 f.
Sehfähigkeit 80 (Sophisma).
Sein, Seiendes 52. 55 f. 68 f.
Skythen 80 (ihre Schädel, Sophisma).
Sokrates 18 f. 32 (gutes Gedächtnis). 57. 58. 67. 68. 72 (Schwätzer).
Sophismen 3 ff. 37 ff. 50 ff. 67 ff.

Sophist, der ägyptische 59.
Sophroniskos 76 (Vater des Sokrates).
Spiel 41 (opp. Ernst).
Sprichwörtliches 67. 68. 77. 92.
Staatskunst 63 f. 66 f. 90 ff. 101. s. Herrscherkunst.
Stein 76.
Sterne 60 (ihre Zahl).
Steuermann 44.
Stümper 92 (in jedem Beruf in der Überzahl).

T.

Tanzen 70 (über einem Rade).
Tapferkeit (*ἀνδρεία*) 43. 47.
Textkritisches 94. 95. 98. 99 f. 103. 104.
Thurii 51. 59.
Töpferei 83.
Trägheit 47.
Tugend (*ἀρετή*) 34 ff. (als Lehrgegenstand) 49. 74.
Tun 52 (dist. Machen).

U.

Unsterblichkeit 61.
Unternehmungsgeist 47.
Unverstand 48. 56.
Unwissenheit 37 ff.

V.

Vater, Vaterschaft 76 ff. (Sophismen).
Vergleichungen 34 (Götter). 38 (Chormeister). 38 (Tänzer). 40 (Ringkämpfer). 40 (Korybantenweihe). 41 (Stuhlwegziehen). 64 (Lerchenhaschen). 64 (Labyrinth). 67 (Wogenschwall). 70 (Eber).
Verstehen 41 (dist. Lernen).

W.

Wachtelfänger 63.
Wahrheit und Unwahrheit 51 ff.
Wasser (nach Pindar) 87.
Weder — Noch 46. 48. 66. 97.
Weisheit (Lehrbarkeit) 38. 43. 48 ff.
Wert und Seltenheit 87 (Wechselverhältnis).
Wesen (beseelte und unbeseelte) 58. 84.
Widersprechen, Widerspruch 55 f. (unmöglich).
Wissen 38 f. 40. 49. 60 ff. (Nutzen). 66 ff.
Wissensfächer 11 ff. 49.
Worte, ihr richtiger Gebrauch 41.

Z.

Zähne 70 (Frage nach ihrer Zahl).
Zeus, väterlicher 84 f.
Zimmermannskunst 45 f. 66. 69.
Zitherspiel 37. 61.
Zukommende, das (*προσῆκον*) 82 ff.
Zweimal dasselbe sagen 44.

G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H. Naumburg a. S.

PLATONS DIALOGE

HIPPIAS I UND II, ION

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

OTTO APELT

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK
BAND 172a

FELIX MEINER IN LEIPZIG. 1918.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Einleitung zu den beiden Hippias und dem Ion	1–17
2. Übersicht über die Literatur	18—20
3. Der kleinere Hippias	21—48
a) Inhalt	21
b) Übersetzung	22—44
c) Anmerkungen	45—48
4. Der größere Hippias	49—104
a) Inhalt und Gliederung	49—52
b) Übersetzung	53—96
c) Anmerkungen	97—104
5. Ion	105—130
a) Inhalt	105
b) Übersetzung	106—125
c) Anmerkungen	126—130

Das Register zu diesem Band befindet sich am Schluß von Band 172b (Alkibiades I, II).

Einleitung

zu den beiden Hippias und dem Ion.

Man wird gut tun, die beiden Hippiasdialoge in der hier gebotenen Reihenfolge zu lesen. So wenig nämlich der äußere Umstand, daß sie beide den gleichen Namen tragen und daß in ihnen die nämlichen Personen auftreten, etwa auch nur auf einen inneren Zusammenhang beider überhaupt hinzuweisen braucht, so stark sind doch die sachlichen Momente, die eine engere Beziehung beider und zwar in der bezeichneten Abfolge wahrscheinlich machen. Schon ein ganz vorläufiger Überschlag über die Sachlage legt die Vermutung nahe, daß der kleinere Dialog nur der Vorläufer des größeren ist. Der moralisch destruktive Standpunkt nämlich, den Sokrates in dem kleineren Dialog einzunehmen scheint, konnte kaum anders als verwirrend und verblüffend auf den Leser wirken, dergestalt, daß er ärgerlich ward nicht nur über Sokrates, der so verdächtige dialektische Ware auf den Markt zu bringen wagt, sondern auch über sich selbst, nämlich über sein Unvermögen in dies dialektische Dunkel sogleich Licht zu bringen. War der Verfasser dem irregeführten Publikum eine Aufklärung nicht geradezu schuldig, nicht am wenigsten auch im Interesse seiner eigenen Sache, die leicht in ein ganz falsches Licht kommen konnte? Es drängt sich also die Frage auf: Ist der größere Dialog nicht vielleicht bestimmt, das Rätsel zu lösen, das der kleinere Dialog dem Leser aufgibt? Ist die Aufmerksamkeit einmal nach dieser Seite hingelenkt, so wird man bald Anlaß finden, den damit eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen. Denn wenn der größere Dialog sich auch weder

direkt als Ergänzung des kleineren ankündigt noch die Lösung der Aporie uns fix und fertig auf dem Präsentierteller entgegenbringt, vielmehr auch seinerseits vielfach ein neckisches Spiel mit uns treibt, so hat es doch der Verfasser für den, der sehen will, nicht an Andeutungen und Merkzeichen rücksichtlich seiner Absichten fehlen lassen, wie sich bald zeigen wird. Doch zunächst gilt es einen Blick auf den kleineren Hippias zu werfen.

Man mag immerhin hinter der Dialektik des kleinen Dialogs eine tiefere Weisheit suchen und vielleicht auch finden können; der erste und auch bleibende Eindruck wird doch der sein, daß Platon hier ein übermütiges Spiel treibt, berechnet auf eine gründliche Demütigung des eitelsten unter den namhaften Sophisten. Anknüpfend an einen Homervortrag des Hippias liefert Sokrates dem Sophisten den Beweis, daß nicht, wie Hippias behauptet hatte, Achill der „Beste" unter den Helden der Ilias sei, sondern Odysseus, daß nicht die schlichte und ehrliche Wahrheit, sondern die verschmitzte Lüge das Kennzeichen des „besseren" Mannes sei, daß nicht der unfreiwillig Fehlende, sondern der freiwillig falsch oder bösartig Handelnde den Vorzug verdiene. Ein Bruch also nicht nur mit dem gesunden Menschenverstand, sondern auch mit dem bekannten Sokratischen Satze von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns. Wie Achill und Odysseus ihre Rollen vertauschen müssen, so vertauscht gewissermaßen Sokrates hier mit dem Sophisten die Rolle. Sokrates ist hier nach unserem Gefühl der Sophist und Hippias der nur dialektisch übertölpelte Vertreter des gesunden Menschenverstandes. Und wodurch gelingt es dem Sokrates dem Hippias diese Niederlage zu bereiten? Worin liegt das Eigentümliche seines Beweises? Darin, daß der von Haus aus moralisch gemeinte Begriff des „Besseren" auf das Gebiet des technischen Wissens und Könnens hinübergespielt wird. Als Merkmal nämlich für den Begriff des Sachkundigen wird festgestellt das Vermögen, von der betreffenden Kunst nach Belieben nicht nur den richtigen, sondern auch den falschen, nicht nur

den heilsamen, sondern auch den schädlichen Gebrauch zu machen. Nun ist es aber nicht schwer — und im Griechischen noch leichter als im Deutschen — einerseits den Kundigen für den schlechtweg (also auch moralisch) „Besseren“ auszugeben im Vergleich zu dem Unkundigen, anderseits absichtlich zweckwidriges Verfahren auf technischem Gebiet als Unrechttun (im moralischen Sinn) erscheinen zu lassen, eine dialektische Taschenspielerei, mit der man den nicht ausdrücklich gewarnten oder nicht gewitzigten Leser ebenso leicht verblüffen kann, wie sich Hippias dies gefallen lassen muß. Der Kundige ist der Bessere eben auf Grund seines Vermögens nach beiden Seiten hin zu handeln, und er bleibt der bessere, auch wenn er seine Kunst nach der falschen Seite hin anwendet; wer dagegen unfreiwillig falsch verfährt, der ist folgerichtig der Schlechtere, nämlich der Unrecht Tuende. Mit dieser Dialektik stellt sich also Sokrates recht eigentlich auf den Standpunkt des Hippias, auf den Standpunkt der Fachkunde und des technischen Könnens. Gab es doch kaum ein Gebiet des Wissens und der Technik, das Hippias nicht sich rühmte zu beherrschen. Dadurch brachte Sokrates unfehlbar alle Trumpfe in seine Hand; es gab keinen Weg, auf dem er seinen Gegner leichter zum Jasager machen konnte. Nichts konnte der Eitelkeit des Sophisten mehr schmeicheln als die Vorspiegelung, das Fachwissen sei maßgebend für den Wert der Persönlichkeit überhaupt. Indem also Sokrates die sittliche Würdigung auf's Engste verquickt mit der Schätzung technischer Fachkunde, schlägt er den Sophisten mit dessen eigenster Waffe.

Nun hat es der Verfasser des Dialogs zwar nicht ganz an einem Warnungszeichen fehlen lassen. Er sagt nämlich gegen den Schluß hin (376B): „Derjenige also, der absichtlich fehlt und Häßliches und Ungerechtes tut, wenn es überhaupt einen solchen gibt, dürfte kein anderer sein als der Gute.“ Allein diese Bemerkung, flüchtig und anscheinend ganz beiläufig hingeworfen, wie sie sich gibt, fordert schon einen ziemlich ungewöhnlichen Grad von

Aufmerksamkeit, um den Leser erkennen zu lassen, daß damit auf den Faden hingewiesen wird, mit dessen Hilfe man sich aus dem Labyrinth herausfinden kann. Was aber den eigentlichen Schluß des Dialogs anlangt, so kann man daraus zwar eine Art Versprechen weiterer Behandlung der Sache herauslesen, doch erinnert der ironisch skeptische Ton zu sehr an ähnliche Erscheinungen in anderen Dialogen, als daß man ein sicheres Urteil über den Ernst des Versprechens gewinnen könnte.

Die ganze Mystifikation geht darauf zurück, daß nicht unterschieden wird zwischen „tun können" und „tun wollen", zwischen dem bloßen Tun als solchem und dem, was man in eminentem Sinn handeln nennt, d. h. der sittlichen Bestimmung des Tuns. Wie Platon in Wahrheit darüber denkt, das ergibt sich aus Stellen wie der folgenden aus den „Gesetzen" (816 E): „Was die häßlichen Körper und Sinnesarten und die dem Spott und Gelächter ausgesetzten Charaktere anlangt, so ist es zwar notwendig sie vom Standpunkt des Zuschauers aus kennen zu lernen, in der Gestalt nämlich, wie sie in der Komödie nach Rede, Gesang und Tanz durch Nachahmung dargestellt werden — denn ohne die Kenntnis des Lächerlichen ist es nicht möglich das Ernste wirklich zu verstehen, wie sich überhaupt, wenn man es bis zum vollen Verständnis bringen will, bei Gegensätzen das eine Glied nicht ohne das andere erkennen läßt —; aber selbst sich in seinem Tun und Handeln nicht nur des Edlen zu befleißigen, sondern auch dem Unedlen Einfluß zu gewähren, das verbietet sich ganz von selbst, wenn man nur den geringsten Anspruch auf Tugend haben will. Aber kennen lernen muß man es eben um deswillen, damit wir nicht ohne Not aus reiner Unkenntnis durch unser Tun oder Reden uns lächerlich machen." Vgl. dazu auch Arist. Eth. N. 1137a 17 ff. Das Wissen also ist — das lehrt unser kleiner Dialog Hippias ganz richtig — der Grund, daß man eine Kunstfertigkeit sowohl im nützlichen (und demgemäß guten) Sinne wie im entgegengesetzten an-

wenden kann. Was er indeß zu lehren verabsäumt, ist dies: Über allem Fachwissen aber steht das Wissen vom sittlich Guten und Schlechten. Das erst ist der eigentliche Höhepunkt alles Wissens, die Weisheit (*σοφία*). Dies Wissen ist der oberste Regulator auch für alles Fachwissen insofern, als es diesem die Bedingung auferlegt, sich nur in den Dienst des Guten zu stellen. Dies Wissen des Schönen und Guten nun hat nach Sokrates das Eigentümliche, daß es, bei aller Möglichkeit, auch das Schlechte zu tun, doch den Willen zu letzterem nicht aufkommen läßt. Warum nicht? Weil von Natur jeder das Gute will. Hat er also auch die Macht, beides zu tun, so wird er sich doch immer für das Gute entscheiden als das für ihn wahrhaft Nützliche. Wer anders wählt und handelt, täuscht sich nur über sein eigenes Bestes, ist also noch nicht im Besitze des eigentlichen Wissens. Dies der Sokratische Standpunkt, von dessen Einseitigkeit Platon weiterhin insoweit sich befreit hat, als er eine Wahl des sittlich Verwerflichen auch bei Erkenntnis des Guten für möglich hält, indem er sie als Unstimmigkeit zwischen Erkenntnis und Entschluß erklärt, während er insofern Sokratiker bleibt, als er in dieser Unstimmigkeit eben die größte Unwissenheit sieht. „Dies", sagt er in den Gesetzen (689 A), „ist die größte Unwissenheit, wenn einer, was ihm als schön und gut erscheint, nicht liebt, sondern haßt, dagegen was er für verwerflich und ungerecht hält, liebt und gern hat. Diese Unstimmigkeit zwischen verstandesmäßigem Urteil einerseits und Schmerz und Lust anderseits erkläre ich für die größte Unwissenheit, für die größte aber deshalb, weil sie dem angehört, was die Hauptmasse der Seele ausmacht", d. h. dem Gebiete der Begierde, der *ἐπιθυμία*.

Derjenige Begriff also, der nach sokratisch-platonischer Denkweise für alles Handeln überhaupt der ausschlaggebende ist, ist der des Schönen, in dem bekannten Sinne des sittlich Guten. Und eben dieser Begriff ist es, der, während er im kleineren Hippias zwar berührt, aber seiner Bedeutung nach völlig im Dunkeln gelassen worden ist.

den eigentlichen Gegenstand der Erörterung im größeren Hippias bildet. Schon dies deutet mit einiger Sicherheit darauf hin, daß zwischen den beiden gleichnamigen Dialogen auch ein gewisser innerer Zusammenhang besteht. Geht man nun der dadurch gegebenen Spur weiter nach, so zeigt sich bald, daß das Gewicht dieser allgemeinen Beziehung wesentlich verstärkt wird nicht nur durch die Wahl gewisser künstlerischer Darstellungsmittel, sondern auch durch sehr bestimmte Einzelheiten, die der einmal aufmerksam gemachte Leser sich nicht anders zu deuten vermag denn als Anspielungen auf den kleineren Hippias. Das Eigentümliche nämlich der Darstellungsform im größeren Hippias liegt in der Einführung und dem Auftreten eines Ungenannten, der sich sehr bald als Doppelgänger des Sokrates entpuppt — er ist, wie es scherzhaft heißt (304D), sein nächster Verwandter und wohnt sogar in demselben Hause —, als sein besseres Ich, das seinem schlechteren Ich den Prozeß macht. Denn Sokrates hat eine schwere Sünde auf dem Gewissen. Er hat über das Schöne und Häßliche kurz vorher (also kurze Zeit vor dem größeren Hippias) unverantwortliche Dinge gesagt und sich dadurch an dem sittlichen Gefühl seiner Mitbürger vergangen. Man höre, was der Dialog selbst (286C) darüber sagt: „Jüngsthin hat mich jemand in rechte Verlegenheit gesetzt, als ich im Verlaufe eines Gespräches, das ich nicht näher zu bezeichnen brauche (*ἐν λόγοις τισίν*), einiges als häßlich tadelte, anderes als schön lobte; er richtete nämlich in recht hochmütigem Tone an mich die Frage: Woher, Sokrates, hast du denn deine Kenntnis über die Schönheit und Häßlichkeit der Dinge und Handlungen? Kannst du mir denn vor allem sagen, was das Schöne eigentlich ist? Da geriet ich denn durch meine Unzulänglichkeit in arge Verlegenheit und war außerstande ihm eine schickliche Antwort zu geben usw.“. Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, um in dieser Stimme des eigenen Gewissens des Sokrates zugleich die Stimme desjenigen Teils des ehrsamen Publikums zu erkennen, dem der ver-

öffentlichte kleinere Hippiasdialog etwa in die Hand gekommen war, woraus sich denn unmittelbar die Bestimmung des größeren Hippias als einer aufklärenden und zugleich beschwichtigenden Ergänzung zu dem kleineren Hippias ergibt. Platon wäre nicht Platon geblieben, wenn er die Rückweisung auf seinen frühern Dialog in einfach und trocken berichtender, aktenmäßiger Form gegeben hätte: seiner ganzen künstlerischen Darstellungsart nach konnte er diese Rückweisung nur in verhüllender Form geben, und diese Form besteht eben in jener Verdoppelung des Sokrates, die dem einigermaßen achtsamen Leser anzeigen soll, daß Sokrates eine begangene Schuld wieder gut machen will. Man kann sich dabei fragen, ob Platon nicht aus gewissen künstlerischen oder sonstigen Gründen seinen Entwurf von vornherein selbst gleich auf beide Dialoge gemacht hat, dergestalt, daß der eine den Unwillen und die Neugierde reizen, der andere gleichsam als Blitzableiter dienen sollte. Für das literargeschichtliche Verhältnis beider Dialoge zueinander aber macht das — die Verfasserschaft Platons vorausgesetzt — kaum einen Unterschied.

Wenn es nun bei der Antwort, die der größere Hippias auf die durch den kleineren Hippias geweckten Bedenken gibt, gleichfalls nicht ohne einige „Hörner und Zähne“ abgeht, so entspricht das durchaus der ironisch neckenden Art, die für die früheren Dialoge Platons so charakteristisch ist. In der Tat hat Platon manchen auch sehr ernsten Leser nicht nur, sondern auch Erklärer des Dialogs durch das Versteckenspielen, das er auch hier treibt, arg getäuscht. Denn die Meinungen der Erklärer darüber, worauf der Dialog — rein für sich genommen, also ganz abgesehen von seinem etwaigen Verhältnis zu dem kleineren Hippias — eigentlich hinaus will, gehen nicht wenig auseinander. Eine eindringliche Analyse aber kann über den wahren Gedankengehalt des Gesprächs kaum einen Zweifel lassen. Daß die dem Hippias beigelegten Definitionsversuche, die den ersten Teil des Gesprächs bilden,

nur vorbereitenden Charakters sind, berechnet auf die Bloßstellung des Sophisten in Sachen der Logik, darüber dürfte kaum ein Streit sein. Die wahre Ansicht Platons liegt in jenen drei Definitionen, die Sokrates in dem Abschnitt 293D—297D gibt, dergestalt, daß die dritte Definition, der gemäß das Schöne das Nützlische (*ὠφέλιμον*) im Sinne des Guten (*χρήσιμον ἐπὶ τὸ ἀγαθόν*) ist, den eigentlichen Kern der Sache darstellt, während die beiden vorhergehenden Definitionen zwar auch Merkmale des Schönen angeben, aber erst noch der genauern Bestimmung bedürfen. Dagegen dient die weiterfolgende vierte Definition des Schönen lediglich zur Bestätigung der schon gewonnenen, wenn auch mit ironischer Dialektik wieder halb zurückgenommenen Definition. Dies glaube ich in meinen platonischen Aufsätzen (S. 212 ff.) zur Genüge dargelegt zu haben. Das Schöne also ist nichts anderes als das sittlich Gute.

Hat es nun mit diesem unabhängig von der Rücksicht auf den kleineren Dialog gewonnenen Ergebnis seine Richtigkeit, so wäre, falls mit diesem Ergebnis zugleich der Schlüssel zur Lösung der Aporien des kleinen Hippias gegeben sein sollte, die Erwartung nicht unberechtigt, daß eben an dieser Stelle des Dialogs auch irgend welcher Hinweis auf das Problem des kleineren Hippias sich finden würde. Und diese Erwartung wird nicht getäuscht. Denn eben hier tritt uns eine ganz unverkennbare Beziehung des größeren auf den kleineren Dialog entgegen, die unmittelbarste, die der Dialog überhaupt bietet und die als solche denn auch schon von andern erkannt, wenn auch in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht erfaßt worden ist. Denn nicht um ein Plagiat handelt es sich, wie man gemeint hat — womit man die seit Schleiermacher und Ast überwiegende Ansicht von der Unechtheit des Dialogs stützen zu können glaubte —, sondern um nichts anderes als um eine Kritik an den Aufstellungen des kleineren Hippias. Man überblicke nur den Gedankengang von 295E bis 296E. Die Worte des größeren Hippias

„das Vermögen ist Schönheit, das Unvermögen aber Häßlichkeit (*δύναμις μὲν ἄρα καλόν, ἀδυναμία δὲ αἰσχρόν*)“ geben zunächst deutlich den Standpunkt des kleineren Hippias wieder, dessen Unzulässigkeit sich indes aus der unmittelbar folgenden Betrachtung auf das Klarste ergibt. Auf Grund dieses falschen Standpunktes hatte der kleinere Dialog gefolgert, daß der absichtlich Fehlende besser sei als der unfreiwillig Fehlende, da dem ersteren das Wissen und damit das Vermögen (*δύναμις*) zu Gebote stehen, dem letzteren nicht. Dem gegenüber wird nun in unserem größeren Dialog 296B zunächst gezeigt, daß die *δύναμις* auch dem unfreiwillig Fehlenden immer zukomme (*οἱ οὖν ἐξαμαρτάνοντες ἄκοντες, ἄλλο τε οὗτοι, εἰ μὴ ἐδύναντο ποιεῖν, οὐκ ἄν ποτε ἐποίουν*;). Dann aber heißt es weiter 296E: „Wie nun? Dieses Vermögen und dieses Brauchbare (*χρήσιμον*), dessen Brauchbarkeit sich auf die Verübung von etwas Schlechtem bezieht — werden wir das für schön erklären oder eine solche Erklärung weit von uns weisen? Nicht also das Vermögende und das Brauchbare ist das Schöne, sondern was brauchbar und vermögend ist etwas Gutes zu bewirken, das ist das Schöne.“ Nicht also das Vermögen und Wissen an sich, sondern seine Verwendung im Dienste des Guten ist schön. Und eben dies Schöne, d. h. das sittlich Gute, der oberste leitende Gesichtspunkt für all unser Handeln, ist im kleineren Hippias übersehen oder, richtiger gesagt, geflissentlich unterschlagen worden zugunsten einer Auffassung des Guten oder Besseren, die sich zu dem sittlich Guten geradezu in Gegensatz stellt. Nicht also bereicherungssüchtige Entlehnung ist es, worum es sich hier handelt, sondern wohlüberlegte Richtigstellung, nicht Plagiat, sondern Kritik.

Diese Kritik an derjenigen Stelle des größeren Dialogs, die sich auch bei gesonderter Prüfung desselben gerade als die entscheidende zu erkennen gibt, spricht nicht nur für die nahe Verbindung der beiden Dialoge überhaupt, sondern auch für die Notwendigkeit der An-

nahme ein und desselben Verfassers. Denn erinnert man sich jenes zwar etwas versteckten, aber doch unleugbar vorhandenen Fingerzeiges im kleineren Hippias für Richtigstellung der geflissentlich verfahrenen Sache, so erhält dieser Fingerzeig in Verbindung mit den Schlußworten des kleinen Dialogs nach gewonnener Einsicht in das innere Verhältnis der beiden Dialoge eine erhöhte Bedeutung. Nicht als ob der Verfasser damit ein förmliches Versprechen gegeben hätte, den Karren aus dem falschen Gleise, auf das er geraten war, auf das richtige Gleis zu bringen; wohl aber hat er sich damit kluger Weise ausdrücklich eine eventuelle Richtigstellung vorbehalten. Daß er ausreichende Gründe hatte, eine solche auch wirklich zu geben, leuchtet aus unseren früheren Bemerkungen ein, daß sie aber zeitlich ziemlich bald auf den kleineren Hippias folgte, ist schon aus dem Grunde wahrscheinlich, weil nur, wenn die Sache noch einigermaßen aktuell war, unter den erkannten Umständen der größere Dialog auf volle Empfänglichkeit und Verständnis von seiten des Publikums rechnen konnte. Dazu kommt, daß der größere Dialog das Gespräch, auf das er verweist (286 B), als „jüngsthin" (ἔναγχος) gehalten bezeichnet. Er muß also schon in jener verhältnismäßig frühen Zeit der platonischen Schriftstellerei verfaßt sei, der auch der kleinere Hippias angehört.

Alles bisher über Zweck und Bedeutung des größeren Dialogs Dargelegte darf zugleich im Sinn einer Rechtfertigung der Echtheit des Dialogs aufgefaßt werden. Wenn auf dem Dialog seit Schleiermacher und Ast der Verdacht der Unechtheit ruhte, so hatte das, wenn nicht ausschließlich, so doch wesentlich seinen Grund darin, daß man die wahre Bedeutung desselben verkannte. Hat man den Zweck und Sinn des Werkchens richtig erfaßt, so verwandeln sich seine angeblichen Mängel in ebenso viele Tugenden. Aufbau und Gliederung verraten eine ebenso sichere wie kunstgeübte Hand; die Art der Ausführung mit ihrer neckischen Verschleierung des gewon-

nenen Resultates trägt durchaus das Gepräge des platonischen Geistes. Die Farben sind frisch, keck und wirksam aufgetragen, und wenn sie stellenweis auf den ersten Blick etwas gar zu grell erscheinen, so läßt doch nähere Betrachtung das Befremdende und Auffällige bald schwinden. Neben dem Hauptzweck des Dialogs geht ja doch als Nebenzweck immer die Demütigung des eitlen Sophisten einher. Wenn nun der Spott hier zuweilen über das Maß dessen hinausgeht, was Sokrates sonst in seiner Ritterlichkeit einzuhalten pflegt, so ist es ja eben der Fiktion nach nicht Sokrates selbst, sondern der große Unbekannte, der nur durch den Mund des Sokrates dem Sophisten die Leviten liest, und es geschieht dies nur mit ausdrücklicher Verwahrung gegen den Vorwurf der Unhöflichkeit (292 C) [1]). Hat man nun gerade diese Einführung des Ungenannten, diese Verdoppelung des Sokrates dem Verfasser des Dialogs als ganz besondere Sünde angerechnet und sie für einen plumpen Mißgriff ausgegeben, so wird man angesichts der erkannten Bedeutung des Dialogs nicht umhin können, diese Verdoppelung des Sokrates gerade als einen sehr glücklichen Kunstgriff anzuerkennen. Es wird damit sofort ein bedeutsames Licht geworfen auf das Verhältnis der beiden Dialoge zueinander: der schuldige Sokrates auf der einen, der sich rechtfertigende Sokrates auf der andern Seite. Die gewählte Maske ist das treffende künstlerische Bild für die wahre Situation. Für alles Nähere verweise ich auf meine schon erwähnten Ausführungen in den Plat. Aufs. p. 203 ff. Kurz, Platon hat durchaus keinen Grund, sich der Autorschaft dieses Werkes zu schämen.

Räumt man nun die Abhängigkeit des Dialogs von dem kleineren Hippias zwar ein, hält aber gleichwohl an der

---

[1]) An Derbheit des Spottes steht mindestens auf gleicher Höhe dasjenige, was im „Euthydem“ Ktesippos — auch gleichsam als Stellvertreter des Sokrates — sich gegen die beiden Sophisten erlaubt, nur daß es da weniger berühmte und erlauchte Männer sind, die sich das gefallen lassen müssen. Was da 285 D über Unhöflichkeit gesagt wird, gilt auch für unseren Dialog.

Unechtheit desselben fest, indem man ihn für eine Fälschung eines Platonikers ausgibt, die man der Blütezeit der peripatetischen Schule zuweist — wie dies neuerdings versucht worden ist —, so sucht man vergebens nach einer Antwort auf die Frage, wo das aktuelle Interesse herkommen soll, auf das er zugespitzt ist. Der Dialog, an den er anknüpft, war ja in jener Zeit dem Tagesinteresse längst entrückt. Welchen Sinn hatte es dann also, wenn der Fälscher ausdrücklich den Anlaß zu dem Dialog in die unmittelbare Nähe rückt (*ἔναγχος* 286 C)? Antwortet man: „er wollte seinen Dialog eben damit als ein Erzeugnis Platons selbst erscheinen lassen", so kommt das doch eben wieder darauf zurück, daß damit dem Publikum zugemutet wird, sofort an den kleineren Hippias zu denken, der doch für das größere Publikum zur Zeit der peripatetischen Schule unter der Masse der bedeutenderen platonischen Schriften längst so gut wie verschwunden war.[1]) —

[1]) Wenn Pohlenz (Aus Platons Werdezeit S. 125 f.) sich für die Unechtheit auf die Unterscheidung zwischen den *παλαιοί* oder *ἀρχαῖοι* und den jüngeren Sophisten zu Anfang unsers Dialogs beruft, so ist diese unschuldige, mehr oder weniger scherzhafte Unterscheidung, für die Sokrates selbst unmittelbar gar nicht in Betracht kommt, für den ausgesprochenen Zweck geradezu an den Haaren herbeigezogen. Sie besagt für die Unechtheit des Dialogs ebensowenig, wie sie eine Stütze bietet für die Datierung der Fälschung, mag die Datierung auch „mit Händen zu greifen" sein, wie P. sich bescheiden ausdrückt. Wenn ferner P. den Spott und das Burleske des Dialogs so weit getrieben findet, daß er in ihm nur ein Effektstückchen sehen zu müssen glaubt, so ist die Antwort darauf zwar schon in meinen obigen Ausführungen gegeben, doch möchte ich dem die Frage hinzufügen: Klingt nicht die Derbheit des Spaßes noch fast wie Höflichkeit im Vergleich zu dem, was z. B. Luther seinen Gegnern bietet? Sind die grotesken Masken, deren sich Luther im Streit mit seinen Gegnern bedient, etwa ein Grund seine Autorschaft zu bestreiten? Nun war Luther zwar besessen von dem *furor teutonicus*, Platon ein Befürworter des *μηδὲν ἄγαν*; aber auch Platon war nichts weniger als ein Phlegmatiker. Auch ist es nirgends etwa der pure Haß oder die reine Bosheit, die aus den Bildern spricht, sondern alles ruht auf dem Grunde überlegener guter Laune, wie übrigens bei Luther auch meist, wenn auch nicht immer. Man

Was die Echtheitsfrage des kleineren Hippias anlangt, so hat es auch für diesen seit Ast und Schleiermacher an Zweiflern nicht gefehlt. Die mehr und mehr zunehmende Beachtung und Würdigung der aristotelischen Zeugnisse aber hat diese Zweifel so ziemlich verstummen lassen. Für den kleineren Hippias liegt nämlich ein ausdrückliches Zeugnis vor in des Aristoteles Metaphysik (1025a 6 ff), gegen das so leicht niemand aufkommen kann. Wenn aber für den größeren Hippias kein solches Zeugnis vorliegt —

---

nehme nur einmal an, Hippias habe sich seinerseits manche Ausfälle gegen Sokrates — vielleicht auch gegen Platon selbst — erlaubt. Aber es bedarf gar nicht dieser an sich nicht ganz unwahrscheinlichen Annahme, um den Ton zu erklären, der hier angeschlagen wird. Es genügt zur Rechtfertigung der Hinweis auf die bekannte Eitelkeit des Sophisten. Vollends verfehlt ist es endlich, zum Nachweis der Unechtheit auf sprachliche Indizien zu rekurrieren. Man erinnere sich nur der Worte *Vahlens (Opusc. acad. II, 358): qui liber sive Platonis est sive non est Platonis, de oratione cum agitur, eodem plane modulo cum verissimis scriptis Platonicis metiendus est.* Dazu vergleiche man die Bemerkungen Ritters Unters. über Pl. S. 97f. P. weist hin auf die „berüchtigte" Formel *ἀλλὰ τί μήν* 292A. Ich weiß nicht, ob die Formel *ἀλλὰ τί μήν* neuerdings eine besondere Rolle spielt in den sprachstatistischen Verhandlungen. Aber das weiß ich, daß sie hier wie auch sonst ganz überwiegend rein fragender Natur ist („Aber was denn sonst noch?") im Gegensatz zu der vielberufenen Formel *τί μήν*; die bekanntlich nichts anderes als eine kräftige Affirmation ist wie *πῶς δ' οὔ* und nur ganz ausnahmsweise auch einmal in einer fragenden Bedeutung erscheint wie im Ion 31D. Das fragende *ἀλλὰ τί μήν* besagt für Fragen der Echtheit und Chronologie gar nichts, im Hippias so wenig wie im Symposion, wo es auch einmal vorkommt. Mit Recht wird denn diese Formel in ihrer fragenden Bedeutung in den sprachstatistischen Tabellen auch gar nicht mit aufgeführt, sondern figuriert da nur in den seltenen Fällen, wo sie affirmative Bedeutung hat. Entsprechend steht es mit dem fragenden *τί μήν* im Ion. Das Einzige, was einen Schein von Berechtigung im Sinne der Vertretung der Unechtheit des Dialogs haben könnte, ist der Gebrauch des Wortes *οὐσία* im philosophischen Sinne, auf den sich P. im Anschluß an Hirzel beruft. Aber die schon von vornherein schwache Kraft dieser Stütze ist alsbald nach ihrem Bekanntwerden völlig gebrochen worden durch Diels, Hermes 48 (1913) S. 390 Anm. 3. Überdies vgl. auch Stellen wie Charm. 168 D. Crat. 421 B.

denn eine Stelle, die Bonitz als angebliches Zitat im Index anführt, ist nur von zweifelhaftem Wert — so ist damit natürlich für die Unechtheit des größeren Hippias ebensowenig etwas entschieden wie etwa für die des Dialogs Parmenides und einiger andern Dialoge, deren Aristoteles nicht gedenkt. Wir müssen einerseits doch bedenken, daß wir die schriftstellerische Hinterlassenschaft des Aristoteles nur teilweise besitzen, andernteils uns aber auch sagen, daß selbst wenn wir so glücklich wären den ganzen aristotelischen Schriftenschatz zu besitzen und wir ein oder das andere Werk des Platon darin nicht erwähnt fänden, dies eine Sache des reinen Zufalls sein könnte und für die Unechtheit kein irgendwie vollgültiges Zeugnis lieferte. Wir haben vielmehr Ursache, uns in dieser Beziehung an die gesamte Tradition des Altertums zu halten, also an erster Stelle zu fragen: finden sich in der weiteren griechischen Literatur irgend welche Spuren eines Verdachtes gegen den oder jenen Dialog, seien es direkte Ungültigkeitserklärungen, wie wir sie für eine Reihe angeblicher Platonica haben, oder seien es bloße Zweifelsandeutungen. So fragmentarisch diese Literatur auch sein mag, sie ist doch reich genug, um gegenüber einem Schriftsteller von der Bedeutung Platons irgend welche Anzeichen einer Verdächtigung in sich zu schließen. Insbesondere würde, wenn etwa in der ersten Periode der peripatetischen Schule Fälschungen unter Platons Namen hervorgetreten wären — wie man es mit dem größeren Hippias meint —, bei dem großen literarischen Interesse, das dieser Schule, wie überhaupt, so hinsichtlich alles Platonischen eigen war, sich über dergleichen Erscheinungen alsbald ein Urteil gebildet haben, das sich auch in weiteren literarisch interessierten Kreisen geltend gemacht hätte und von dem sich dann irgend welcher Reflex in der späteren Literatur finden würde. Aber von dem größeren Hippias schweigt in dieser Beziehung die gesamte Literatur. Soweit Zitate aus ihm vorliegen, erscheinen sie als unverdächtige Zitate aus Platon. Damit ist natürlich die Möglichkeit einer Fälschung nicht ausgeschlossen. Aber es bedarf

dann sehr durchschlagender Gründe, um eine Verurteilung zu rechtfertigen, denn der Angegriffene hat hier zunächst durchaus die Präsumption der Unschuld für sich. Nicht ihm liegt der Beweis der Unschuld ob, wie es manchmal den Anschein gewinnt, sondern dem Angreifer der Beweis der Schuld. Der Angreifer muß also sehr wohl ausgerüstet sein, wenn er sein Ziel erreichen will.

Wenn man ferner die gleiche Hauptbezeichnung beider Dialoge als „Hippias" zu einem Verdachtsmoment gestempelt hat, so sei daran erinnert, daß auch abgesehen von so bekannten Erscheinungen wie den beiden Oedipustragödien des Sophokles es in der griechischen Literatur an ähnlichen Vorkommnissen nicht fehlt, wie es denn von Antisthenes einen *Ἡρακλῆς μέγας* oder *μείζων* und einen *Ἡρακλῆς ἐλάσσων* gab, ebenso auch einen doppelten *Κῦρος*. In unserem Falle nun ist die gleiche Namensbezeichnung um so gerechtfertigter, als sich die Dialoge so unmittelbar aufeinander beziehen.

Mit den beiden Hippias teilt der kleine Dialog Ion die Tendenz der Persiflage des Vertreters eines Standes, der Anspruch darauf macht, der geistigen Bildung des Volkes zu dienen; mit dem kleineren Hippias begegnet er sich außerdem in dem Interesse für Homerauslegung, sowie auch in der besonderen Forderung an jeden, der als Kenner eines Faches gelten will, daß er die Gegensätze beherrsche, also das Richtige und Falsche in der betreffenden Kunst zu beurteilen wisse, eine Forderung, die für den kleineren Hippias besonders wichtig ist. Auch der Ion hat sich das Recht eines ehrlichen Daseins, dessen er sich jetzt im allgemeinen zu erfreuen scheint, erst mühsam wieder erkämpfen müssen. Man ließ seit Schleiermacher kaum etwas Gutes an ihm. Die Wahl der Figur des Rhapsoden überhaupt, wie die Auffassung, die der Rhapsode von seinem Berufe bekundet, die Fragestellung des Sokrates nicht minder als die Art der Beantwortung durch den Rhapsoden, die Wahl der Mittel im Vergleich mit dem angenommenen Zweck — alles dies und daneben noch

vieles Einzelne schien den Beurteilern entweder verkehrt oder wenigstens schief und unzulänglich. Der scharfe Gegensatz zwar zwischen einer auf nüchtern verstandesmäßiger Erkenntnis und einer auf Inspiration und göttlicher Begeisterung beruhenden Betätigung des Geistes war als der das Ganze beherrschende Gedanke nicht zu verkennen. Aber kam es dem Platon nur auf diesen Gegensatz rein für sich an, ohne daß irgend welche persönlichen Stimmungen und Motive dabei mit im Spiele waren, dann könnte man sich allerdings fragen, warum er es nicht gemacht hätte wie in der Apologie (p. 22 A ff.), wo er zur Illustration des nämlichen Gedankens nicht die Rhapsoden, sondern die Dichter selbst wählt. Kein Wunder also, wenn die Interpreten neben diesem ausgesprochenen Zweck auch noch irgend welchen unausgesprochenen Zweck glauben annehmen zu müssen, der nun allerdings die verschiedensten Deutungen zuzulassen scheint und sie auch tatsächlich erfahren hat. Mir klingt der kleine Dialog, um zu wiederholen, was ich schon in meinen Platonischen Aufsätzen darüber bemerkt habe, wie der Abschied, den Platon von der Poesie nimmt. Inhaltlich läuft in dem Gespräch, wie schon gesagt, alles hinaus auf den Gegensatz zwischen der unbewußten Gottbegeisterung einerseits und der nüchternen Verständigkeit und begriffsmäßigen Sachkenntnis anderseits. Das ist ja eben der wesentliche Unterschied zwischen dem Dichter und dem Philosophen, denn die *μανία*, der „Musenwahnsinn", ist das eigentliche Kennzeichen des Poeten. Die Erbarmungslosigkeit, mit welcher der Rhapsode persifliert wird und die Goethe, übrigens ohne an der Echtheit des Gespräches zu zweifeln, richtig als das besonders charakteristische Merkmal des Gespräches hervorhebt, ist ganz im Stile des platonischen Sokrates der früheren Dialoge. Man stelle sich den jugendlichen Platon, den musenbegeisterten, im Gespräche mit dem Lobredner des reinen Verstandes, mit Sokrates vor: Platon wird durch ganz ähnliche Gedankengänge beschämt, belehrt und bekehrt worden sein, wie sie uns

hier in übermütiger Übertreibung vorgeführt werden. Man bemerke auch, wie gern und willig, einem vertrauenden Schüler gleich, sich der Rhapsode von Sokrates belehren läßt, vielleicht eine Andeutung des freundlichen Lehrverhältnisses, in dem Sokrates zu dem jugendlichen Platon stand. Man vergleiche dagegen einen Hippias und andere im Gespräche mit Sokrates. Übrigens ist ein Rhapsode Ion uns sonst nicht bekannt, auch ist er mehr als ein Rhapsode gewöhnlichen Schlages: er nimmt eine schwankende, den Gegensatz zuweilen geradezu verwischende Mittelstellung ein zwischen dem Rhapsoden und dem Dichter. Einen Dichter selbst sozusagen auf die Bühne zu bringen und so die Dichtkunst selbst, die im Grunde so heiß geliebte, durch des Sokrates Ironie demütigen zu lassen, dazu mochte sich Platon, noch halb im Bann ihres Zaubers, und aus anderen Gründen, damals wohl noch nicht entschließen. Der Rhapsode trat an die Stelle des Dichters. Unter dem Bilde des Rhapsoden, dieses Vermittlers und Verbindungsgliedes zwischen Dichter und Publikum, konnte er bei aller Zurücksetzung der Dichtkunst gegen die Verstandeserkenntnis und bei aller Persiflage des Rhapsoden die Poesie doch glimpflicher behandeln, konnte an ihr, der seinem Herzen immer noch so nahestehenden, mehr Gutes lassen als gegenüber einem unmittelbaren Vertreter derselben, konnte ihre unwiderstehliche Zauberkraft anschaulich in ihren Wirkungen schildern und durch das sinnige Gleichnis vom Magneten und dem die Glieder der Kette durchdringenden magnetischen Strom sie gewissermaßen entschädigen für die Niederlage, die ihr im übrigen zugedacht war.

Was die Sprache des Dialogs anlangt, so ist sie als durchaus platonisch anzuerkennen. Auch hindert das einmalige *τί μήν* nicht, ihn den früheren Dialogen einzureihen, denn mit diesem *τί μήν* hat es seine besondere Bewandtnis. Vgl. p. 13 Anm.

Übersicht über die Literatur.

1. Die beiden Hippias.

Außer den Texten in den Gesamtausgaben von I. Bekker, von Fr. Ast, von den Zürichern, von K. F. Hermann, von M. Schanz und J. Burnet nenne ich folgende Ausgaben mit erklärenden Anmerkungen.

Dialogi quatuor, Lysis, Charmides, Hippias maior, Phaedrus. Annotatione perpetua illustr. L. F. Heindorf, Berlin 1802. Ed. II. cur. a Buttmanno. Berlin 1827.

Platonis opera omnia, rec. et comm. instr. G. Stallbaum. Vol. IV. Sect. II Ed. II. Gotha 1857.

Von Übersetzungen nenne ich die deutschen von:

Götz, J. K. Der gr. Hippias übers. u. mit philos. Anmerkungen ausgestattet. Augsburg 1829.

Schleiermacher, Fr. Platons Werke I, 2. Berlin 1805. 1855.

Müller, H., mit Einleitungen von K. Steinhart. Vol. I. Lpz. 1850.

Susemihl, F. In der Metzlerschen Sammlung. Stuttg. 1864.

Griechisch und deutsch mit erklärenden Anm. in der Engelmannschen Sammlung. Lpz. 1848.

Die englischen von:

Sydenham, F. With notes. London 1767.

Jowett, B. With analyses and introductions. Oxford 1892.

Zur Erläuterung:

Apelt, O. Die beiden Dialoge Hippias, in den Jahrb. f. kl. Alt. 1907, p. 630—658. (Plat. Aufsätze. Lpz. 1912, p. 203—237).

Apelt, O. Der Sophist Hipp. Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil. Lpz. 1891, p. 367—393.

Apelt, O. Zu Pl. Hipp. Mai. Ztsch. f. Gymnw. XXXII (1878) p. 769 ff.

Arnold, A. Platos Werke. Erfurt 1836. I, 2, p. 266.

Backs, H. Hippias minor et Hipp. maior. Prg. Burg 1891.

Berndt, R. Innerer Zshang. der Diall. Hipp. min., Laches, Charmides und Lysis. Prg. Lyck (Königsberg) 1908.

Bruns, J. Das literar. Porträt der Griechen. Berlin 1896, p. 347 ff.

Deventer, van, Ch. Plat. Stud. De Hipp. Min. De Nieuwe Gids. 8. Jahrg. 1893, p. 1—14. De Hipp. Mai. In De Gids 1896. I p. 121—151.

Eckert, W. Dialektischer Scherz in den früheren Gespr. Pls. Diss. Erlangen 1911 (Nürnberg).

Grote, G. Plato and the other companions of Sokr. London 1867. Bd. I, p. 364—402.
Hermann, K. F. Gesch. und System der pl. Phil. Heidelberg 1839, p. 487ff., 618ff.
Hoffmann, M. Ztschr. f. Gymnasialwesen. Jahrg. 57 (1903), p. 528. Jahrg. 58 (1904), p. 279—288.
Horneffer, E. De Hipp. mai. Diss. Göttingen 1896.
Horneffer, E. Platon gegen Sokrates. Lpz. 1904 (Der kleinere Hippias).
Klinger, J. Hippias mai. Pgr. Wiener Neustadt 1884. 20 S.
Kracik, J. O pravosti Plat. dial. Hipp. mai. Mährisch-Ostrau, Pgr. 1900.
Kraus, O. Pls. Hipp. minor. Prag 1913.
Morgenstern, C. De dialogo Hippia. Universitätskatalog Dorpat 1803.
Pohlenz, M. Aus Pls. Werdezeit. Berlin 1913, p. 57ff., p. 123ff.
Raeder, H. Pls. phil. Entwicklung. Lpz. 1905, p. 94ff., 102ff.
Ritter, C. Platon. München 1910, p. 271, 297ff., 359f.
Röllig, W. Über Hipp. min. Wiener Studien XXII (1900), p. 18ff.
Samolewicz, S. Über Hipp. mai. Denkschr. d. Krakauer Ak. I. 1874.
Schirlitz, W. De Pl. Hipp. Mai. Pr. Stargard 1832, 16 S.
Socher, J. Über Pls. Schriften. München 1820, p. 144 ff., 215 ff.
Stavenhagen, K. Pls. *δεύτερος πλοῦς*. In *Χάριτες* Fr. Leo dargebracht. Berlin 1911, p. 16ff. (über Hipp. mai.)
Susemihl, F. Genet. Entwicklung der Pl. Phil. Lpz. 1855. I, p. 11ff.
Vahlen, J. Opusc. acad. II, 377ff.
Vatovaz, G. Del sofista Hipp. Pr. Capodistria 1908, 38 S.
Zeller, E. Plat. Studien. Tübingen 1839, p. 150ff.

2. Ion.

Von erklärenden Ausgaben nenne ich:

Platonis Io. Gr. et lat. animadv. illustr. G. Müller, Hamburg 1782.
Platonis Io. Ed. G. G. Nitzsch. Lpz. 1822.
Platonis opera omnia ed G. Stallbaum. Vol. IV. Sect. II. Ed. II. Gotha 1857.
Ion. Edited by J. Thompson and T. R. Mills London 1899.
Ion. Text annoté par Mertz. Paris 1899.

Von Übersetzungen nenne ich die deutschen von:

Schleiermacher, Fr. Pls. Werke I, 2. Berlin 1805. S. 259ff.

Müller, H, mit Einleitungen von K. Steinhart. Vol. I. Lpz. 1850.
Susemihl, F. In der Metzlerschen Sammlung. Stuttg. 1864.
Griech. und deutsch. Engelmannsche Sammlung. Lpz. 1850.
Kassner, Ion, Lysis, Charmides. Jena 1905.

Die englischen von:

Sydenham, F. With notes. London 1767.
Jowett, B. With analyses and introd. Oxford 1892.

Zur Erläuterung: (Ion)

Apelt, O. Plat. Aufsätze. Lpz. 1912, p. 65 f.
Arnold, A. Pls. Werke. Erfurt 1836, I, p. 139 f.
Ast, F. Pls. Leben und Schriften Lpz. 1816, p. 465 ff.
Bousquet, J. L'Ion de Pl. L'enseign. chrétien 15 (1896), 194 ff.
Bruns, J. Litter. Porträt der Griechen. Berlin 1896, p. 351 ff.
Daum, J. Prolegg. et adnot. in Ionem. Prg. Innsbruck 1861.
Deuschle, J. Jahrb. f. kl. Ph. 85 (1862), p. 695.
Dümmler, F. Kl. Schriften. 1, p. 35. 136.
Gomperz, Th. Griech. Denker. II, p. 564.
Goethe, J. W. Plato als Mitgenosse einer christl. Offenbarung. (In Kunst und Altertum.)
Grote, G. Plato and the other comp. of Socr. London 1867.
Hamel, Analyse crit. sur l'Ion. Toulouse 1870.
Heffter, M. W. Über Pls. Ion. Ztsch. f. Altswiss. 1843, p. 716 f.
Hermann, K. F. Plat. Phil. Heidelb. 1839, p. 435 ff.
Janell, W. Quaest. Plat. Suppl. d. Jahrb. f. Phil. Bd. 26. Lpz. 1901, p. 324—336.
Meyer, E. Forschungen z. alten Gesch. II, 174 Anm.
Munk, E. Natürliche Ordnung der pl. Schr. Berlin 1856, p. 140 ff.
Neuhöfer, R. Pl. Ion. Pr. Brünn 1908.
Pohlenz, M. Aus Pls. Werdezeit. Berlin 1913, p. 186 ff., 262.
Raeder, H. Pls. Entwicklung, Lpz. 1905, p. 57. 91 ff.
Scherff, H. Über den Ion. Pgr. Gymn. Oberschätzen 1862.
Socher, J. Pls. Schriften. München 1820, p. 144 ff., 201, 215 ff.
Susemihl, F. Plat. Phil. Lpz. 1855, I, p. 251 f., 299 f.
Wiegand, W. Allg. Schulzeitung. 1828, p. 1294 f.
Wilamowitz, U. v. Arist. u. Athen. I, 188, 4.
Zeller, E. Ztschr. f. Altwiss. 1851, p. 261 ff.
Zentgrav, J. J. (J. F. Ruopp.) De furore poetico, ad Plat. Ionem. Straßburg 1692.

Der kleinere Hippias.

Inhalt.

Hippias hat vor einer größeren Versammlung einen Vortrag über Homer gehalten. Daran anknüpfend läßt sich Sokrates von ihm über den sittlichen Wert einiger homerischer Hauptheldeu belehren. Nach Hippias' Meinung nun verdient Achill das Lob der Wahrhaftigkeit, während Odysseus in seinen Augen mit dem Makel der Lügenhaftigkeit behaftet erscheint. Dagegen zeigt Sokrates, daß das Lügen die Fähigkeit dazu voraussetze, also Kenntnis der Sache oder m. a. W. Wissen. Auf allen Gebieten aber sei der, welcher gleichmäßig das Falsche wie das Wahre kenne, der Fähige und Sachkundige und damit auch der Bessere. Es stellt sich also heraus, daß der Lügner und der Wahrhaftige in einer Person zusammenfallen. Aber Sokrates geht noch weiter. Auch Achill, meint er, sei von Homer als Prahler und Lügner geschildert. Demgegenüber behauptet Hippias, daß Achill nur aus Einfalt und Unwissenheit lüge, im vollen Gegensatz zu Odysseus, der es absichtlich tue. Nun gut, erwidert Sokrates; wenn er unabsichtlich lügt, so ist er eben nicht der Sachkundige, mithin auch nicht der Bessere, vielmehr kommt dies Lob dem Odysseus zu. Denn es hat sich gezeigt, daß der absichtlich Lügende besser ist als der, welcher es unabsichtlich tut. 363 A—372 A.

Hippias erwidert — und damit wird der zweite Teil des Gesprächs eingeleitet —, es könne doch wohl der, welcher absichtlich Böses tue, nicht für besser gelten, als der, welcher es unabsichtlich tue. Damit spitzt sich die Untersuchung auf die Frage zu: Wer ist besser, der absichtlich Fehlende (Böses Tuende) oder der unabsichtlich Fehlende? Die Antwort darauf gibt Sokrates durch einen Analogieschluß, durch den dargetan wird, daß der absichtlich Fehlende besser sei als der unfreiwillig Fehlende. Auf allen Gebieten nämlich sei derjenige, der auf Grund genauer Sachkenntnis absichtlich einen Fehler mache, besser als derjenige, welcher aus Unkenntnis unfreiwillig fehle. Auch auf das sittliche Gebiet also muß sich kraft der Analogie die Gültigkeit des Satzes erstrecken. Mithin ist auch der absichtlich Sündigende (Böses Tuende) besser als der unabsichtlich Fehlgehende. Hippias weiß dem nichts entgegenzusetzen, verfehlt aber nicht sich dagegen zu verwahren. 372 A—376 C.

Der kleinere Hippias.[1]

Personen: Sokrates, Hippias, Eudikos.

1. Eudikos.[2] Nun, Sokrates, was soll denn das? 363 S
Hippias hat eben einen so inhaltreichen Vortrag gehalten, und du schweigst und findest kein Wort sei es des Lobes für das Gesagte, sei es der Widerlegung, wenn er dir etwas nicht Zutreffendes gesagt zu haben scheint? Und doch sind wir, die wir allein noch zurückgeblieben sind, gerade diejenigen, die ganz besonderen Wert darauf legen, der Beschäftigung mit der Philosophie obzuliegen.

Sokrates. Allerdings, mein Eudikos, hat Hippias in seinem eben beendigten Vortrag einiges über Homer gesagt, worüber ich gern von ihm nähere Auskunft haben möchte. Hörte ich doch von deinem Vater Apemantos, von den homerischen Gedichten sei die Ilias schöner als die Odyssee, und zwar in eben dem Maße schöner, als Achilleus besser sei als Odysseus, denn von den beiden Dichtungen sei die eine auf Odysseus gedichtet, die andere auf Achilleus. Über diesen Punkt also möchte ich von Hippias, wenn er nichts dagegen hat, gern weitere Auskunft haben, nämlich welchen von den beiden Helden er für den besseren erklärt; denn er hat auch sonst eine Fülle mannigfaltiger Aufschlüsse vor allem über Homer, daneben aber auch über andere Dichter vor uns ausgebreitet.

2. Eudikos. Nun, zweifellos wird Hippias, wenn du ihn über etwas befragst, dir die Antwort darauf nicht schuldig bleiben. Nicht wahr, mein Hippias, wenn Sokrates eine Frage an dich richtet, wirst du sie ihm beantworten? Oder wie willst du es halten?

Hippias. Es wäre doch ein starkes Stück, mein Eudikos, wenn ich jetzt der Frage des Sokrates ausweichen wollte, während ich bei der Feier der olympischen Spiele vor dem versammelten Griechenvolk in Olympia,[3]) zu dessen Tempel ich es nie verabsäume mich aus meiner Heimat Elis hinauf zu begeben, mich bereit erkläre nicht nur von den von mir ausgearbeiteten Prunkreden auf Wunsch eine jede vorzutragen, sondern auch jedem Beliebigen jede Frage zu beantworten, die er etwa an mich richtet.

Sokrates. Es zeugt in der Tat von einer beneidenswerten Gemütsverfassung, mein Hippias, wenn du Olympiade für Olympiade in so zuversichtlicher Seelenstimmung
4 St. rücksichtlich deiner Weisheit in dem Heiligtum auftrittst, und es sollte mich Wunder nehmen, wenn einer jener Wettkämpfer, die es mit körperlichen Leistungen zu tun haben, so ohne jede Furcht und in so unbedingtem Vertrauen auf seine Leibeskraft wie du, deiner Aussage zufolge, auf deine Geisteskraft, den Wettkampf daselbst aufzunehmen bereit sein sollte.

Hippias. Diese Zuversicht, mein Sokrates, ist keine unbegründete, denn so lange ich auch in Olympia als Kämpfer aufgetreten bin, habe ich doch niemals einen Gegner gefunden, der mir in irgend etwas überlegen gewesen wäre.

3. Sokrates. Schön gesagt, mein Hippias, zugleich auch als Ausdruck dafür, daß der Ruhm ein Denkmal deiner Weisheit ist sowohl für deine Heimatstadt Elis wie für deine Eltern. Aber wie meinst du es nun mit dem Achilleus und dem Odysseus? Wer von beiden ist der Bessere und inwiefern? Solange wir nämlich hier immer noch in großer Menge beisammen waren als Hörer deiner Prunkrede, konnte ich dem Vorgetragenen nicht durchweg gehörig folgen, denn im Hinblick auf die zahlreiche Versammlung, die sich da zusammengefunden hatte, konnte ich mich nicht entschließen eine Frage an dich zu richten, auch wollte ich überhaupt nicht störend durch Fragen in deinen Vortrag eingreifen. Nun aber, da wir

nur noch wenige sind und unser Eudikos hier mich auffordert dich zu fragen, so sage uns und kläre uns darüber auf, wie du es mit diesen beiden Männern meintest. Wie bestimmtest du also den Unterschied zwischen ihnen?

Hippias. Gut also, mein Sokrates, ich will dir noch genauer als zuvor meine Meinung darlegen, sowohl über die genannten wie auch über andere[4]). Ich behaupte nämlich: Homer hat als den besten Mann unter denen, die Troja belagert haben, den Achilleus gezeichnet, als den weisesten den Nestor, als den vielgewandtesten den Odysseus.

Sokrates. Mit Verlaub, mein Hippias! Darf ich dich nun auch um einen Gefallen bitten? Nämlich darum, mich nicht auszulachen, wenn mir deine Aufstellungen nur schwer verständlich sind und ich dich mit Fragen überschütte. Sei, bitte, geduldig genug, mir freundlich und gelassen zu antworten.

Hippias. Es wäre doch eine Schande, mein Sokrates, wenn ich, der ich anderen eben diese Kunst des Antwortens beizubringen suche und mich dafür bezahlen lasse, selbst, von dir befragt, nicht Nachsicht üben und freundlich antworten wollte.

4. Sokrates. Herzlichen Dank für diese Antwort. Als du nämlich behauptetest, Achilleus sei als Bester geschildert worden, da glaubte ich deine Meinung zu verstehen, ebenso in Bezug auf den Nestor, daß er als der weiseste geschildert sei. Wenn du aber weiter erklärtest, den Odysseus habe der Dichter als den vielgewandtesten geschildert, so bin ich, die Wahrheit zu gestehen, völlig im Unklaren darüber, was du damit meinst. Und so sage mir denn, um mich vielleicht dadurch klüger zu machen: ist Achilleus vom Homer nicht als vielgewandt geschildert worden?

Hippias. Durchaus nicht, mein Sokrates, sondern als durch und durch aufrichtig, denn auch in dem Buch, genannt „Bitten“[5]), wo er sie im Gespräch mit einander auftreten läßt, sagt Achilleus bei ihm zum Odysseus:

Edler Laertiad', erfindungsreicher Odysseus,
Offen und g'rade heraus muß jetzt meine Rede ertönen,
Völlig entsprechend der Tat und wie es gewiß sich vollziehn wird.
Denn ich hasse den Mann so sehr wie des Aïdes Pforten,
Der ein anderes birgt in der Brust, und ein anderes aussagt.
Nein, was ich sage, das wird durch die Tat sich als Wahrheit erweisen.

In diesen Versen gibt er den Charakter beider Männer deutlich zu erkennen, nämlich daß Achilleus wahrhaftig und aufrichtig, Odysseus dagegen vielgewandt und lügenhaft ist. Denn das besagen ja eben diese Verse, die er den Achilleus zum Odysseus sprechen läßt.

Sokrates. Nunmehr, mein Hippias, glaube ich deine Meinung zu verstehen: unter dem Vielgewandten verstehst du den Lügenhaften, wenigstens allem Anschein nach.

Hippias. Gewiß, mein Sokrates; denn als solchen hat Homer den Odysseus an vielen Stellen geschildert sowohl in der Ilias wie in der Odyssee.

Sokrates. Homer also machte einen Unterschied zwischen dem wahrhaften und lügenhaften Mann und vereinigte nicht beide in einer Person.

Hippias. Selbstverständlich, mein Sokrates.

Sokrates. Ist das auch dein Ernst, mein Hippias?

Hippias. Unbedingt, denn es wäre doch arg, wenn dem nicht so wäre.

5. Sokrates. Den Homer also wollen wir bei Seite lassen, zumal es ja unmöglich ist ihn zu befragen, was er sich bei der Abfassung dieser Verse gedacht habe. Du aber, der du offenbar dich der Sache Homers annimmst und die Meinung teilst, die du ihm zuschreibst, magst jetzt gemeinsam im Namen des Homer und in deinem eigenen antworten.

Hippias. So soll es sein. Frage denn, was du willst, aber mach es kurz damit.

Sokrates. Erklärst du die Lügenhaften für Leute, die unfähig sind etwas zu tun, wie die Kranken, oder für solche, die fähig sind etwas zu tun?

Hippias. Was mich anlangt, so halte ich sie für

fähig und zwar in hohem Maße wie zu mancherlei anderem, so besonders dazu die Menschen zu täuschen.

Sokrates. Sie sind also deiner Ansicht nach fähig und vielgewandt. Nicht wahr?

Hippias. Ja.

Sokrates. Wenn sie aber vielgewandt sind und voll Truges, worauf gründet sich das? Auf Einfalt und Unverstand, oder auf eine gewisse Verschlagenheit und Klugheit?

Hippias. Ohne Zweifel auf Verschlagenheit und Klugheit.

Sokrates. Kluge Leute also sind sie allem Anschein nach.

Hippias. Ja, beim Zeus, und was für welche!

Sokrates. Als kluge Leute wissen sie also doch, was sie tun. Oder nicht?

Hippias. Sie wissen es und zwar in unübertrefflicher Weise. Deshalb lassen sie sich ja eben auf Bösartiges ein.

Sokrates. Als Leute aber, welche das wissen, was sie wissen, sind sie da unverständig oder weise?

Hippias. Sicherlich weise, in Bezug wenigstens 366 S
auf eben dies, auf das Betrügen nämlich.

6. Sokrates. Also halt! Es gilt jetzt zunächst das Gesagte noch einmal zu überschlagen, um festzustellen, was du eigentlich damit meinst. Du behauptest, die Lügenhaften seien fähig und klug und wissend und weise in dem, worauf sich ihre Lügenhaftigkeit bezieht.

Hippias. Ja, das behaupte ich.

Sokrates. Die Wahrhaftigen aber und die Lügenhaften denkst du dir als von einander verschiedene Leute und als im stärksten Gegensatz zu einander stehend?

Hippias. Das tue ich.

Sokrates. Gut denn! Die Lügenhaften gehören doch nach deiner Erklärung zu den Fähigen und Weisen, wie es scheint.[6])

Hippias. Durchaus.

Sokrates. Wenn du aber sagst, die Lügenhaften

seien fähig und weise, eben im Lügen, erklärst du sie dann für fähig zu lügen, wenn sie wollen,[7]) oder für unfähig zu dem, worauf sich ihre Lügenhaftigkeit bezieht?

Hippias. Für fähig, soweit ich urteilen kann.

Sokrates. Also, kurz zusammengefaßt: die Lügenhaften sind weise und fähig zu lügen.

Hippias. Ja.

Sokrates. Ein Mann also, der unfähig zu lügen und unwissend ist, dürfte wohl nicht lügenhaft sein.

Hippias. So ist es.

Sokrates. Fähig dagegen ist also doch jeder, der das, was er will, dann tut, wenn er es will, selbstverständlich vorausgesetzt, daß er nicht durch Krankheit oder dergleichen daran gehindert, sondern in der Lage ist, wie du, der du meinen Namen zu schreiben fähig bist, wenn du willst. Oder nennst du nicht den, der in dieser Lage ist, fähig?

Hippias. Ja.

7. Sokrates. So sage mir denn, Hippias, bist du nicht kundig des Rechnens und der Rechenkunst?

Hippias. Darin bin ich besonders stark, mein Sokrates.

Sokrates. Wenn dich also jemand fragte, welche Zahl herauskommt, wenn man siebenhundert dreimal nimmt, so würdest du, wenn du nur wolltest, schneller und sicherer als alle anderen die Wahrheit darüber sagen?

Hippias. Gewiß.

Sokrates. Doch wohl, weil du auf diesem Gebiet der Fähigste und Weiseste bist?

Hippias. Ja.

Sokrates. Bist du nun bloß der Weiseste und Fähigste, oder auch der Beste auf diesem Gebiet, auf dem du der Fähigste und Weiseste bist, nämlich in der Rechenkunst?

Hippias. Offenbar auch der Beste, mein Sokrates.

Sokrates. Du wärest also am meisten imstande, darüber die Wahrheit zu sagen. Nicht wahr?

Hippias. Ich dächte wohl.

Sokrates. Wie aber steht es mit dem Lügenhaften auf dem nämlichen Gebiete? Und antworte mir wie bisher offen und freimütig, mein Hippias. Wenn dich einer nach dem Zahlbetrag von dreimal siebenhundert fragte, würdest du dann am sichersten lügen und immer wieder gleichmäßig die Unwahrheit sagen, sofern du nur den Willen hast zu lügen und niemals die Wahrheit zu sagen, 367 S
oder würde der des Rechnens Unkundige sicherer als du — wenn du nur willst — lügen können? Oder könnte nicht der Zufall es fügen, daß der Unkundige trotz allen Willens Lügenhaftes zu sagen, doch unabsichtlich manchmal die Wahrheit sagte, weil er eben kein sicheres Wissen darüber besitzt, während du, der Weise, sofern du nur den Willen hast zu lügen, immer mit gleicher Sicherheit lügen würdest?

Hippias. Ja, es verhält sich so wie du sagst.

Sokrates. Betätigt sich also der Lügenhafte mit seiner Lügenhaftigkeit etwa nur auf den anderen Gebieten, nicht aber auf dem der Zahlen? Und sollte er beim Rechnen nicht auch lügen können?

Hippias. Ja, beim Zeus, auch auf dem Gebiete der Zahlen.

8. Sokrates. Wir müssen also, mein Hippias, doch wohl annehmen, daß auch beim Rechnen und Zählen von einem lügenhaften Menschen zu reden ist.

Hippias. Ja.

Sokrates. Welcher Art wird dieser also sein? Muß er nicht, wie du eben einräumtest[8]), über die Fähigkeit zum Lügen verfügen, wenn er lügenhaft sein soll? Denn wer unfähig ist zu lügen, der wird deiner Behauptung nach, wenn du dich erinnerst, niemals lügenhaft sein können.

Hippias. Ja, ich erinnere mich, und so lautete meine Behauptung.

Sokrates. Ergab sich nun nicht soeben[9]), daß du am besten befähigt bist beim Rechnen zu lügen?

Hippias. Ja, auch dies wurde allerdings gesagt.

Sokrates. Bist du nun nicht auch am meisten befähigt beim Rechnen die Wahrheit zu sagen?

Hippias. Gewiß.

Sokrates. Also ein und derselbe ist befähigt[10]) beim Rechnen Lügenhaftes und Wahres zu sagen. Dieser aber ist der auf diesem Gebiet als „Guter“[11]) Bewährte, der Rechenmeister nämlich.

Hippias. Ja.

Sokrates. Wer anders also als der Lügenhafte erweist sich für das Rechnen als der Gute? Denn dieser ist auch der Befähigte; dieser aber ist auch zugleich der Wahrhaftige.

Hippias. Allem Anschein nach.

Sokrates. Du siehst also: Ein und derselbe ist auf diesem Gebiete lügenhaft und wahrhaftig, und der Wahrhaftige ist um nichts besser als der Lügenhafte; denn sie fallen in einer Person zusammen und stehen nicht im stärksten Gegensatz zu einander, wie du eben meintest[12]).

Hippias. So scheint es wenigstens auf diesem Gebiet.

Sokrates. Ist es dir also recht, daß wir die Sache auch auf anderen Gebieten ins Auge fassen?[13])

Hippias. Wenn es dir recht ist.

9. Sokrates. Bist du nicht auch in der Geometrie zu Hause?

Hippias. Gewiß.

Sokrates. Wie nun? Verhält es sich nicht auch in der Geometrie so? Die größte Befähigung die Unwahrheit und die Wahrheit zu sagen über die geometrischen Figuren, kommt sie nicht ein und demselben zu, nämlich dem der Geometrie Kundigen?

Hippias. Ja.

Sokrates. Ist also auf diesem Gebiet ein anderer gut als dieser?

Hippias. Kein anderer.

Sokrates. Ist es nicht also der gute und weise Geometer, der am besten zu beidem befähigt ist? Und

wenn überhaupt irgend jemand lügenhaft ist in Bezug auf geometrische Figuren, so wäre doch er es, der gute? Denn er besitzt die Fähigkeit, der schlechte dagegen erwies sich uns als unfähig zu lügen. Mithin dürfte der zum Lügen Unfähige auch nicht zum Lügner werden, unseren Zugeständnissen gemäß.

Hippias. So ist es.

Sokrates. Als dritten laß uns nun noch den Astronomen betrachten, den Vertreter einer Kunst, die du noch besser zu beherrschen glaubst als die schon besprochenen. Nicht wahr, Hippias?

Hippias. Ja. 368

Sokrates. Steht es nun nicht in der Astronomie ebenso?

Hippias. Aller Wahrscheinlichkeit nach.

Sokrates. Also auch in der Astronomie verhält es sich ebenso: ist überhaupt darin einer lügenhaft, so wird der gute Astronom lügenhaft sein, er, der fähig ist zu lügen; der Unfähige doch gewiß auf keinen Fall, denn er ist ja unwissend.

Hippias. So scheint es.

Sokrates. Es wird also ein und derselbe auch in der Astronomie sowohl wahrhaftig wie lügenhaftig sein.[14])

Hippias. Allem Anschein nach.

10. Sokrates. Wohlan denn, mein Hippias, richte den Blick nun in dieser Weise auf alle Wissensfächer ohne Einschränkung und sieh zu, ob sich da etwas findet, was sich anders verhält als so. Jedenfalls bist du ja auf den meisten Wissensgebieten der Weiseste unter allen Sterblichen, wie ich dich selbst einst dich rühmen hörte, als du die Fülle deiner beneidenswerten Weisheit Stück für Stück herzähltest auf dem Markte bei den Wechslertischen. Da erklärtest du, du seiest einst in Olympia erschienen in einer Ausstattung deiner äußeren Person, die durchweg deiner eigenen Hände Arbeit gewesen sei. Und zwar bezeichnetest du erstens den Ring — denn damit machtest du den Anfang —, den du trugst, als dein eige-

nes Werk, denn du verstündest dich auf die Kunst Ringe zu gravieren, ferner auch noch einen anderen Siegelring als dein Werk, auch einen Striegel, und ein Salbenfläschchen[15]) ebenfalls als deine Arbeit. Ferner versichertest du, die Schuhe, die du trugst, selbst angefertigt zu haben und deinen Mantel sowie auch das Unterkleid selbst gewoben zu haben. Aber am meisten Aufsehen machte es doch und ward als Beleg der größten Weisheit angesehen, als du den Gürtel des Untergewandes, den du trugst, einen Gürtel in der Art der kostbaren persischen, für ein Erzeugnis deiner eigenen Kunst im Flechten erklärtest. Außerdem habest du aber auch Gedichte mitgebracht, Epen, Tragödien und Dithyramben sowie auch zahlreiche, in Prosa abgefaßte Reden des mannigfachsten Inhalts. Und natürlich auch als allen überlegener Meister in den kurz vorher erwähnten Wissensfächern seiest du da aufgetreten, sowie auch in Rhythmik, Harmonik und Grammatik und überdies in noch gar vielen anderen Fächern, wenn mich mein Gedächtnis nicht täuscht; doch halt! Eben deine Gedächtniskunst habe ich, wie es scheint, ganz vergessen, auf die du doch besonders stolz bist. Doch wahrscheinlich habe ich noch sehr vieles andere vergessen. Aber, wie gesagt, im Hinblick auf deine eigenen Künste sowohl — und ihre Zahl ist groß genug — wie auf die der anderen sage mir nun, ob du nach dem, worüber wir uns geeinigt haben, irgend ein Gebiet entdecken kannst, wo der Wahrhaftige und der Lügenhafte einander ausschlössen und nicht in einer Person vereinigt wären. Erwäge es für jede beliebige Art von Weisheit oder Schlauheit oder wie du es eben nennen willst. Finden
9 St. wirst du es gleichwohl nicht, mein Freund, denn es gibt keines. Sonst nenne du es.

11. Hippias. So im Augenblick wenigstens, mein Sokrates, vermag ich das nicht.

Sokrates. Aber auch in Zukunft nicht, wie ich glaube. Habe ich recht, so bedarf es, Hippias, nur einiger Besinnung, um zu sehen, was sich folgerecht ergibt.

Hippias. Ich verstehe nicht recht, mein Sokrates, was du damit sagen willst.

Sokrates. Ja, du wendest jetzt vielleicht deine Gedächtniskraft nicht an, offenbar, weil du ihrer nicht zu bedürfen glaubst. Aber ich werde deinem Gedächtnis zu Hilfe kommen. Du weißt doch, daß du behauptetest,[16]) Achilleus sei wahrhaftig, Odysseus aber lügenhaft und vielgewandt?

Hippias. Ja.

Sokrates. Jetzt nun hat sich, wie dir doch klar ist, herausgestellt, das ein und derselbe lügenhaft und wahrhaftig ist.[17]) Wenn also Odysseus lügenhaft war, so ergibt sich, daß er auch wahrhaftig war, und wenn Achilleus wahrhaftig war, so war er auch lügenhaft, und so sind die beiden Männer nicht von einander verschieden noch einander entgegengesetzt, sondern ähnlich.

Hippias. Immer, mein Sokrates, verlegst du dich auf dergleichen Fangschlüsse, greifst den verfänglichsten Punkt aus der Gedankenreihe heraus, hältst dich an diesen und zerpflückst ihn in kleinlicher Weise.[18]) Dagegen vermeidest du es im Kampfe die Sache, um die es sich handelt, als Ganzes zu nehmen. So will ich dir denn auch jetzt, wenn es dir recht ist, mit zahlreichen Belegen in überzeugender Ausführung nachweisen, daß Homer den Achilleus als Besseren geschildert hat und als truglos im Vergleich mit dem Odysseus, diesen dagegen als hinterlistig und vielfach lügnerisch und als schlechter denn Achilleus. Du aber magst dann, wenn es dir recht ist, meiner Rede die deinige entgegenstellen und zeigen, daß der andere der bessere ist, und so werden die Anwesenden auch besser erkennen, wer von uns beiden besser redet.

12. Sokrates. Mein Hippias, ich bestreite dir wahrlich nicht, daß du weiser bist als ich. Aber es ist nun einmal so meine Art immer, wenn jemand spricht, genau acht zu geben, zumal wenn der Redende mir den Eindruck macht als wäre er ein Weiser.[19]) Voll Begier den

Sinn seiner Worte zu verstehen, hole ich mir dann Auskunft bei ihm, prüfe das Gesagte und vergleiche es mit einander, um zum vollen Verständnis zu kommen. Wenn mir dagegen der Redende einen unbedeutenden Eindruck macht, dann richte ich weiter keine Fragen an ihn und schenke seinen Worten nicht die mindeste Achtsamkeit. Und daran kannst du erkennen, welche Leute ich als Weise schätze. Denn du wirst finden, daß ich ganz versessen bin auf das, was ein Solcher sagt, und daß ich ihn ausforsche, um durch Belehrung von ihm gefördert zu werden. Denn auch vorhin bei deiner Ausführung hinsichtlich der Verse, die du da zum Beweise dafür anführtest, daß Achilleus zum Odysseus als wie zu einem Windbeutel rede, konnte ich nicht umhin mich verwundert zu fragen, ob du damit auch wirklich recht hättest. Denn
St. Odysseus, der vielgewandte, wird doch nirgends auf einer Lüge ertappt, während sich Achilleus als vielgewandt in deinem Sinne erweist; wenigstens sagt er die Unwahrheit. Denn nachdem er eben die Verse gesprochen hat, die du vorhin anführtest,[20])

Denn ich hasse den Mann so sehr wie des Aïdes Pforten,
Der ein anderes birgt in der Brust und ein anderes aussagt,

sagt er unmittelbar darauf, er lasse sich weder vom Odysseus und Agamemnon umstimmen noch werde er überhaupt in Troja bleiben, sondern[21])

Morgen bring ich ein Opfer für Zeus und die anderen Götter:
Hab' ich die Schiffe beladen sodann und ins Meer sie gezogen,
Wirst du schaun, so du willst, und solcherlei Dinge dich kümmern,
Schwimmen im Morgenrot auf dem flutenden Hellespontos
Meine Schiff', und darin die rastlos rudernden Männer.
Und wenn glückliche Fahrt der Gestaderschütterer gönnet,
Werd' ich am dritten Tag in die schollige Phthia gelangen.

Und schon früher hatte er im scharfen Wortwechsel zum Agamemnon gesagt[22])

Doch nun geh ich gen Phthia! Denn weit zuträglicher ist es
Heim mit den Schiffen zu gehn, den gebogenen! Schwerlich auch wirst du,
Weil du allhier mich entehrst, noch Schätz' und Güter dir häufen!

In dieser Weise hatte er sich erst vor dem gesamten Heer, sodann vor seinen Gefährten vernehmen lassen, und trotzdem findet sich nicht das geringste Anzeichen dafür, daß er Vorbereitungen getroffen oder den Versuch gemacht hätte seine Schiffe für die Abfahrt nach der Heimat zu Wasser zu bringen, vielmehr zeigt er sich als stolzer Verächter der wahren Rede. Wenn ich dich also, mein Hippias, gleich anfangs um Auskunft bat, so geschah es, weil ich in Zweifel war, welcher von diesen beiden Männern von dem Dichter als der bessere dargestellt worden ist, und weil ich der Ansicht war, beide seien im höchsten Maße gut und es sei schwer zu entscheiden, wer von beiden der Bessere sei sowohl in bezug auf Lügenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit wie auch auf die sonstige Tugend. Denn auch in letzterer Hinsicht stehen sich beide sehr nahe.

13. Hippias. Die Art, wie du die Sache betrachtest, ist aber nicht die richtige. Denn die Lügen des Achilleus sind offenbar keine hinterlistigen, sondern unabsichtliche Lügen, weil er sich durch das Mißgeschick des Heeres genötigt sah zu bleiben und Hilfe zu leisten. Die Lügen des Odysseus dagegen sind absichtliche und wohlberechnete.

Sokrates. Du täuschst mich, mein bester Hippias, und ahmst selbst dem Odysseus nach.

Hippias. Nichts weniger als dies, mein Sokrates. 371 S
Aber was willst du eigentlich mit deiner Behauptung und worauf bezieht sie sich?

Sokrates. Darauf, daß du behauptest, Achilleus lüge nicht mit Absicht, er, der abgesehen von seiner Prahlsucht ein solcher Meister der Verstellung und Hinterlist war, daß er nach der Darstellung des Homer allem Anschein nach selbst den Odysseus an Schlauheit weit hinter sich läßt; denn mit seiner Kunst, diesen durch seine Prahlereien mühelos zu täuschen, ohne daß dieser es merkt, geht er so weit, daß er es wagte, dem Odysseus gegenüber sich mit sich selbst in Widerspruch zu setzen — und Odysseus merkt es nicht. So viel wenigstens ist klar,

daß Odysseus dem Achilleus nichts erwidert, was darauf hindeutete, daß er von der Lügenhaftigkeit desselben eine Ahnung habe.

Hippias. Worauf gründet sich diese Meinung, mein Sokrates?

Sokrates. Weißt du nicht, daß er, nachdem er erst den Odysseus versichert hat,[23]) er werde gleich mit Anbruch des Tages absegeln, späterhin hinwiederum dem Aias gegenüber erklärt, er werde nicht absegeln, vielmehr der Sache eine ganz andere Wendung gibt?

Hippias. Wo denn?

Sokrates. In folgender Stelle:[24])

Denn nicht werd' ich eher des blutigen Kampfes gedenken,
Ehe des weisen Priamos Sohn, der göttliche Hektor,
Bis an der Myrmidonen Gezelt und Schiffe gedrungen,
Mordend Argos' Volk, und die Schiffe lodern in Feuer.
Hier bei meinem Gezelt und dunkelen Schiffen, vermut ich,
Wird selbst Hektor, so eifrig er ist, der Schlacht sich enthalten.

Kannst du also, mein Hippias, glauben, der Sohn der Thetis und der Zögling des hochweisen Cheiron[25]) sei so vergeßlich gewesen, daß er, der erst kurz vorher den Prahlern durch die stärksten Schmähungen seine Verachtung kundgegeben, nun einerseits den Odysseus versichere, er werde auf der Stelle absegeln, anderseits den Aias, er werde bleiben, und daß er dies ohne jede Absichtlichkeit getan habe und ohne die Überzeugung, Odysseus sei ein Schwachkopf, und was eben Verschlagenheit und Lügenkunst anlange, so werde er es ihm darin zuvortun?

14. Hippias. Dieser Meinung kann ich nicht beitreten, mein Sokrates,[26]) sondern, wenn hier seine Versicherung an den Aias anders lautete als die an den Odysseus, so war das eben nur die Folge seiner schlichten Aufrichtigkeit. Odysseus aber mag die Wahrheit sagen oder lügen, gleichviel: er tut es immer in listiger Berechnung.

Sokrates. Also ist, wie es scheint, Odysseus besser als Achilleus.

Hippias. Dies doch unter keinen Umständen, mein Sokrates.

Sokrates. Wie? Hat es sich nicht eben gezeigt,[27]) daß diejenigen, welche mit Absicht lügen, besser sind als die, welche es unabsichtlich tun?

Hippias. Wie könnten denn die, welche absichtlich Unrecht tun[28]) und absichtlich Hinterlist üben und Böses anstiften, besser sein als die, welche es unabsichtlich tun? 372 S
Im letzteren Falle nämlich, das heißt, wenn einer nicht wissentlich Unrecht getan oder gelogen oder sonst etwas Böses verübt hat, ist doch alle Nachsicht am Platze; und auch die Gesetze sind ja bekanntlich weit härter gegen diejenigen, die absichtlich Böses tun und lügen als gegen die, welche es unabsichtlich tun.

15. Sokrates. Du siehst, mein Hippias, es ist die reine Wahrheit, wenn ich sage, daß ich ganz versessen darauf bin die Weisen zu befragen,[29]) und dies ist, wie es scheint, das einzige Gute, was an mir ist; alles Übrige an mir taugt gar nichts. Denn über die wirkliche Beschaffenheit der Dinge tappe ich ganz im Dunkeln und weiß nicht wie es damit steht. Der beste Beweis dafür liegt mir darin, daß, wenn ich mit einem von euch, den berühmten Weisheitslehrern, zusammenkomme, für deren Weisheit ganz Griechenland Zeuge ist, es sich klar herausstellt, daß ich gar nichts weiß; denn es gibt so gut wie nichts, worin ich mit euch übereinstimmte. Was kann es aber für einen stärkeren Beweis von Unwissenheit geben als wenn man sich mit diesen Männern in Widerspruch befindet? Indes das eine wunderbare Gute habe ich doch an mir, und es ist mein Rettungsmittel: ich schäme mich nicht zu lernen, sondern forsche und frage und bin dem Antwortenden dankbar und habe noch niemandem diesen Dank je vorenthalten. Denn noch niemals habe ich es in Abrede gestellt, wenn ich etwas gelernt habe, und mich etwa als Erfinder des Gelernten ausgegeben, sondern ich preise den, der mich belehrt hat, als einen Weisen, wenn ich verkünde, was ich von ihm gelernt habe. So kommt es denn, daß ich auch mit dem, was du jetzt behauptest, nicht einverstanden bin, sondern

lebhaften Widerspruch dagegen erhebe. Dabei weiß ich recht wohl, daß die Schuld daran nur in mir liegt, weil ich nun einmal, um mich so milde wie möglich auszudrücken,[30]) aus meiner Haut nicht heraus kann. Meine Meinung nämlich, mein Hippias, steht in geradem Gegensatz zu der deinigen. Diejenigen, welche den Menschen Schaden zu fügen, Unrecht tun, lügen, täuschen und sündigen, sind, wenn sie es absichtlich und nicht unabsichtlich tun, meiner Ansicht nach besser als die, welche es unabsichtlich tun. Zuweilen allerdings ist mein Urteil wieder das entgegengesetzte und ich schwanke in der Sache hin und her, offenbar wegen meines Nichtwissens. Jetzt aber für den Augenblick ist es wie ein heftiger Fieberanfall über mich gekommen, und es will mich bedünken, die absichtlich Fehlenden seien besser als die, die es unabsichtlich tun. Die Schuld aber an meinem jetzigen krankhaften Zustand schiebe ich auf unsere bisherigen Erörterungen, die es mir jetzt für den Augenblick als richtig erscheinen lassen, daß diejenigen, die in jedem derartigen Fall unabsichtlich handeln, schlimmer sind als die, die es mit Absicht tun. Du also mußt mir freundlich entgegenkommen und darfst dich nicht weigern meine Seele zu heilen; denn du wirst mir wahrlich eine weit größere Wohltat erweisen, wenn du meine Seele von Unwahrheit befreist als wenn du meinen Leib von einer
a St. Krankheit befreitest. Wenn du aber vorhast eine lange Rede zu halten, so kann ich dir voraussagen, daß du mich nicht heilen wirst — denn ich wäre nicht imstande dir zu folgen —, wenn du mir dagegen wie vorhin antworten willst, dann wirst du dich mir sehr nützlich erweisen, und ich glaube, du wirst auch selbst keinen Schaden davon haben. Mit gutem Rechte kann ich aber auch dich aufrufen, du Sohn des Apemantos. Denn du hast mich zu der Unterredung mit Hippias veranlaßt. Und wenn mir nun Hippias nicht antworten will, so bitte du ihn jetzt in meinem Namen.

Eudikos. Ich denke doch, mein Sokrates, es wird

beim Hippias gar nicht erst unserer Bitte bedürfen; denn seine früheren Äußerungen deuten gar nicht auf ein solches Verhalten hin, vielmehr versicherte er, daß er sich keines Menschen Frage entziehe.[31]) Nicht wahr, mein Hippias? Lautete deine Äußerung nicht so?

Hippias. Ja; aber, mein Eudikos, Sokrates hat es bei solchen Erörterungen immer auf Störungen abgesehen und erweckt den Eindruck, als täte er das aus reiner Bosheit.

Sokrates. Mein bester Hippias, durchaus nicht absichtlich tue ich das — denn dann wäre ich ja weise und geistesgewaltig nach deiner eigenen Erklärung — sondern unabsichtlich. Du mußt also Nachsicht mit mir haben; denn deiner eigenen Äußerung zufolge[32]) hat derjenige Anspruch auf Nachsicht, der unabsichtlich Böses tut.

Eudikos. Gehe ja nicht davon ab, mein Hippias, sondern beantworte die Fragen des Sokrates sowohl unsertwegen wie auch in Rücksicht auf deine früheren Zusagen.

Hippias. So will ich denn antworten; denn dir kann ich die Bitte nicht abschlagen. So frage denn, was du willst.

16. Sokrates. In der Tat, mein Hippias, wünsche ich dringend die vorhin aufgetauchte Frage näher zu prüfen, wer von beiden besser ist, derjenige, welcher absichtlich oder welcher unabsichtlich sündigt. Ich glaube nun, folgender Weg führt am besten zum Ziel. Doch antworte lieber gleich: bezeichnest du nicht manchmal einen Läufer als einen guten Läufer?[33])

Hippias. Jawohl.

Sokrates. Und manchmal auch als einen schlechten?

Hippias. Ja.

Sokrates. Ein guter ist doch der, der gut, ein schlechter aber der, der schlecht läuft?

Hippias. Ja.

Sokrates. Nicht wahr, wer langsam läuft, der läuft schlecht, wer aber schnell, gut?

Hippias. Ja.

Sokrates. Beim Wettrennen also und Laufen ist Schnelligkeit gut, Langsamkeit dagegen schlecht?

Hippias. Selbstverständlich.

Sokrates. Wer ist also der bessere Läufer, derjenige, welcher absichtlich langsam läuft oder der, welcher es unabsichtlich tut?

Hippias. Der, welcher es absichtlich tut.

Sokrates. Liegt nun in dem Worte „laufen“ nicht die Bedeutung von „etwas tun“?

Hippias. Ja, die des Tuns.

Sokrates. Wenn aber die des Tuns, dann nicht auch die des „etwas Vollbringens“?[84])

Hippias. Ja.

Sokrates. Wer also schlecht läuft, der vollbringt damit ein schlechtes und verwerfliches Werk?

Hippias. Ein schlechtes. Wie sollte er nicht?

Sokrates. Schlecht aber läuft der, der langsam läuft?

Hippias. Ja.

Sokrates. Also nicht wahr? Der gute Läufer vollbringt absichtlich das schlechte und verwerfliche Werk, der schlechte dagegen unabsichtlich?

Hippias. So scheint es wenigstens.

Sokrates. Beim Laufen also ist der, der unabsichtlich Schlechtes vollbringt, schlimmer als der, der es absichtlich tut?

Hippias. Beim Laufen, ja.

74 St. Sokrates. Wie aber beim Ringen? Welcher Ringer ist besser, der, welcher absichtlich fällt, oder der unabsichtlich?

Hippias. Allem Anschein nach der erstere.

Sokrates. Was aber ist schlimmer und verwerflicher beim Ringen: das Fallen oder das Niederwerfen?

Hippias. Das Fallen.

Sokrates. Also auch beim Ringen ist der, welcher absichtlich das Schlechte und Verwerfliche vollbringt, ein besserer Ringer als der, der es unabsichtlich vollbringt.

Hippias. So scheint es.

Sokrates. Und wie steht es nun bei jeder anderen körperlichen Betätigung? Vermag nicht der körperlich Bessere beides zu vollbringen, sowohl das Kraftvolle wie

das Schwache, sowohl das Häßliche wie das Schöne? Wenn also der körperlich Bessere verwerfliche körperliche Werke vollbringt, so tut er das absichtlich, der Schlechtere dagegen unabsichtlich?

Hippias. In Bezug auf die Körperkraft scheint es sich so zu verhalten.

Sokrates. Wie aber steht es mit der anständigen Körperhaltung? Ist es nicht der bessere Körper, bei dem die häßlichen und verwerflichen Körperstellungen aus Absicht vorkommen, der schlechtere dagegen, bei dem es unabsichtlich der Fall ist? Oder wie denkst du darüber?

Hippias. Ebenso.

Sokrates. Also auch die absichtlich schlechte Körperhaltung ist der Trefflichkeit, die unabsichtliche dagegen der Mangelhaftigkeit des Körpers zuzuschreiben.

Hippias. So scheint es.

Sokrates. Wie urteilst du ferner über die Stimme? Welche erklärst du für die bessere, diejenige, welche absichtlich das Rechte verfehlt, oder die es unabsichtlich tut?

Hippias. Die es absichtlich tut.

Sokrates. Für schlechter dagegen diejenige, die es unabsichtlich tut?

Hippias. Ja.

Sokrates. Möchtest du nun das Gute oder das Schlechte besitzen?

Hippias. Das Gute.

Sokrates. Möchtest du also lieber Füße haben, die mit Absicht hinken, oder solche, die es ohne Absicht tun?

Hippias. Die ersteren.

Sokrates. Ist nun nicht das Hinken eine Mangelhaftigkeit und Mißgestaltung der Füße?

Hippias. Ja.

Sokrates. Ferner die Blödsichtigkeit: ist sie nicht eine Mangelhaftigkeit der Augen?

Hippias. Ja.

Sokrates. Was für Augen möchtest du nun lieber besitzen und lieber zur Verfügung haben? Solche, mit

denen einer absichtlich oder mit denen er unabsichtlich blöde oder falsch sieht?

Hippias. Mit denen er es absichtlich tut.

Sokrates. Von dem also, was deinen Besitz bildet, hältst du dasjenige für besser, was absichtlich, als dasjenige, was unabsichtlich das Verkehrte vollbringt?

Hippias. Wenigstens in derartigen Fällen.

Sokrates. Trifft nicht auf alles, z. B. auf Ohren, Nase, Mund und alle Sinneswerkzeuge die eine und gleiche Bestimmung zu, daß diejenigen, die unabsichtlich Schlechtes verrichten, nicht besitzenswert, weil mangelhaft, sind, die es absichtlich tun dagegen besitzenswert, weil sie gut sind?

Hippias. Mir wenigstens will es so scheinen.

17. Sokrates. Und weiter. Mit was für Werkzeugen läßt sich besser auskommen? Mit solchen, mit denen einer absichtlich Schlechtes vollbringt, oder mit denen er das unabsichtlich tut? Ist z. B. ein Steuerruder, mit dem einer unabsichtlich schlecht steuert, besser, oder ein solches, mit dem er es absichtlich tut?

Hippias. Mit dem er es absichtlich tut.

Sokrates. Ist dasselbe nicht der Fall mit Bogen, Leier, Flöte und allen übrigen Werkzeugen?

Hippias. Du hast recht.

s St. Sokrates. Ferner: Ist der Besitz eines Pferdes von solcher Eigenart, daß einer absichtlich schlecht mit ihm reiten kann, besser, oder der eines solchen, mit dem das unabsichtlich geschieht?

Hippias. Mit dem es absichtlich geschieht.

Sokrates. Es ist also besser.

Hippias. Ja.

Sokrates. Mit dem Pferd also von der besseren Eigenart kann er die verkehrten Werke eines Pferdes absichtlich vollbringen, mit dem von der schlechten Art dagegen wird er die Werke der schlechten Pferdeseele[35]) unabsichtlich vollbringen?

Hippias. Gewiß.

Sokrates. Und steht es nicht ebenso mit den Hunden und allen übrigen Tieren?

Hippias. Ja.

Sokrates. Weiter also: Ist es besser die Seele eines Bogenschützen zu besitzen, die absichtlich das Ziel verfehlt, oder eine solche, die dies unabsichtlich tut?

Hippias. Die es absichtlich tut.

Sokrates. Ist diese also nicht besser, was das Bogenschießen anlangt?

Hippias. Ja.

Sokrates. Also ist auch eine Seele, die unabsichtlich fehlgreift, schlechter als eine solche, die es absichtlich tut.

Hippias. Wenigstens was die Kunst der Bogenschützen anlangt.

Sokrates. Und wie steht es mit der Heilkunst? Ist nicht diejenige, die absichtlich in Sachen des Leibes Unheil anzurichten versteht, die heilkundigere?

Hippias. Ja.

Sokrates. Also ist diese auf diesem Gebiete besser als die unkundige.

Hippias. Ja besser.

Sokrates. Ferner: überhaupt, wenn eine Seele kundiger ist des Zitherspiels oder wenn sie sonst auf irgend welchem Kunst- und Wissensgebiet die bessere ist,[36]) geschieht es dann nicht absichtlich, wenn sie das Schlimme und Häßliche vollbringt und fehlgreift, während es bei der schlechteren unabsichtlich geschieht?

Hippias. Es scheint so.

Sokrates. Was nun aber die Sklaven betrifft, so würde uns doch der Besitz solcher Sklaven erwünschter sein, deren Seelen absichtlich fehlen und Schlimmes verüben als solcher, die es unabsichtlich tun, da sie besser sind in dieser Beziehung.

Hippias. Ja.

Sokrates. Und wie nun? Was unsere eigene Seele anlangt, möchten wir sie uns nicht so gut als nur möglich wünschen?

Hippias. Ja.

Sokrates. Nun wird sie doch wohl besser sein, wenn sie absichtlich Schlimmes verübt und fehlgreift, als wenn sie es unabsichtlich tut?

Hippias. Das wäre doch unerhört, mein Sokrates, wenn die absichtlich Frevelnden besser sein sollten als die, welche es unabsichtlich tun.

Sokrates. Aber nach unseren Erörterungen stellt sich das doch als sicher heraus.

Hippias. Mir aber nicht.

18. Sokrates. Ich aber war der Meinung, mein Hippias, auch dir wäre das klar geworden. Antworte denn abermals: Ist die Gerechtigkeit nicht entweder eine Fähigkeit oder ein Wissen[37]) oder beides? Oder muß die Gerechtigkeit nicht notwendig eines von diesen sein?

Hippias. Ja.

Sokrates. Gesetzt nun, die Gerechtigkeit wäre eine Fähigkeit der Seelen, wird dann nicht die fähigere Seele auch die gerechtere sein? Denn, mein Bester, die so beschaffene hat sich uns ja als die bessere erwiesen.

Hippias. Das allerdings.

Sokrates. Gesetzt nun aber, sie wäre ein Wissen: wird dann nicht die weisere Seele die gerechtere sein, die unwissendere dagegen die ungerechtere?

Hippias. Ja.

Sokrates. Und gesetzt, sie wäre beides? Wie dann? Ist dann nicht die, welche beides hat, Wissen und Fähigkeit, die gerechtere, die unwissendere[38]) dagegen die ungerechtere? Muß es sich nicht unbedingt so verhalten?

Hippias. Allem Anschein nach.

Sokrates. Hat sich uns nun nicht diese fähigere und weisere Seele als die bessere erwiesen und als diejenige, die fähiger ist beides zu tun, das Schöne und das Häßliche auf jedem Tätigkeitsgebiet?

St. Hippias. Ja.

Sokrates. Wenn sie also das Häßliche vollbringt, so vollbringt sie es absichtlich vermöge ihrer Fähigkeit und Kunst. Diese aber sind offenbar Merkmale der Ge-

rechtigkeit, entweder beide zusammen oder das eine von beiden.

Hippias. So scheint es.

Sokrates. Und das Unrechttun ist soviel wie Schlechtes tun, nicht Unrecht tun dagegen soviel wie Schönes tun.

Hippias. Ja.

Sokrates. Nun wird doch die fähigere und bessere Seele, wenn sie Unrecht tut, dies absichtlich tun, die schlechte dagegen unabsichtlich?

Hippias. Allem Anschein nach.

Sokrates. Ist nun nicht ein guter Mann der, welcher die gute Seele, ein schlechter der, welcher die schlechte Seele hat?

Hippias. Ja.

Sokrates. Einem guten Manne also ist es eigen, absichtlich Unrecht zu tun, einem schlechten dagegen, es unabsichtlich zu tun, wenn anders der gute eine gute Seele hat.

Hippias. Nun, das ist allerdings der Fall.

Sokrates. Derjenige also, der absichtlich fehlt und Häßliches und Ungerechtes tut, mein Hippias, wenn es überhaupt einen solchen gibt,[39]) dürfte kein anderer sein als der Gute.

Hippias. Das kann ich dir unmöglich zugeben, mein Sokrates.

Sokrates. Und ich mir selbst auch nicht, mein Hippias. Aber notwendig mußte sich nach dem Gange der Untersuchung die Sache für jetzt wenigstens[40]) so darstellen. Indes, wie früher schon bemerkt,[41]) schwanke ich in diesen Dingen hin und her und verharre nicht bei der nämlichen Ansicht. Nun ist es allerdings kein Wunder, wenn ich oder ein anderer Laie so schwankt. Wenn aber auch ihr, ihr weisen Männer, euch so schwankend zeigt, so ist das auch für uns vollends verhängnisvoll, wenn wir sogar bei euch vergebens Abhilfe gegen dieses Schwanken suchen.

Anmerkungen

zum kleineren Hippias.

[1]) S. 22. Der Dialog trägt auch den von einem späteren Grammatiker hinzugefügten Nebentitel: Oder über die Lüge (ἢ περὶ τοῦ ψεύδους).

[2]) S. 22. Eudikos, des Apemantos Sohn, wird auch im größeren Hippias 286 B erwähnt. Vermutlich war er es, in dessen Haus Hippias gastliche Aufnahme in Athen gefunden hatte. Er beteiligt sich am Gespräch ähnlich wie Anytos, bei dem der thessalische Junker Menon, von dem der Dialog Menon seinen Namen trägt, allem Anschein nach als Gast abgestiegen war, sich dort am Gespräch beteiligt, nur daß des Eudykos Beteiligung am Gespräch weit unbedeutender ist als die des Anetos in jenem Fall.

[3]) S. 23. Seit der Mitte des 5. Jahrh. v. Chr. wurden bei Gelegenheit der großen Wettkämpfe in Olympia auch Vorträge und Prunkreden vor versammeltem Volke gehalten und Dichterwerke vorgetragen. Elis, die Heimatsadt des Hippias, lag nicht weit von Olympia, so daß sich Hippias in Olympia gleichsam als Wirt fühlen mochte gegenüber den Gästen aus ganz Hellas.

[4]) S. 24. Wieder sogleich genannte Nestor.

[5]) S. 24. „Reuige Bitten" (Λιταί) ist der Titel für das 9. Buch der Ilias, das den Versuch schildert, den die hartbedrängten Griechen machen, um den tief gekränkten Achill wieder zur Teilnahme am Kampf zu bewegen. Die Gesandten sind Aias, Phoinix und Odysseus. An letzteren sind die hier zitierten Worte (9,308 ff) des Achilles, die übrigen von dem Vulgärtexte etwas abweichen, gerichtet.

[6]) S. 26 Sokrates weiß der Sache eine Wendung zu geben, der gemäß die ganze Rechnung von vornherein ausschließlich auf den Intellekt gestellt wird, um nach Maßgabe dessen auch das Werturteil über die Person (ob sie als besser oder als schlechter zu bezeichnen sei) zu fällen. Bei dem wirklichen Sokrates verschmolz Wissen und Wollen in Eins, dergestalt, daß nach ihm niemand bei voller Kenntnis des Guten (sittlich Löblichen) und Schlechten (sittlich Verwerflichen) etwa das Letztere wählt. Der Bessere ist also nach dem wahren Sokrates nicht der, welcher beides kennt, sondern der, welcher zwar beides kennt, aber nur das Gute wählt. Platon dagegen unterschlägt im Interesse seines dialogischen Erfolges das Letztere. Eine Verschiebung zu Gunsten des reinen Intellektualismus liegt schon darin, daß hier als Voraussetzung zum Lügen überhaupt eine gewisse Kunst, eine gewisse ausgebildete Fähigkeit figuriert. Das gilt zwar von raffinierten Betrügern — und Platon hat durch die Beziehung auf den Odysseus dafür gesorgt, daß man eben nur an einen solchen denkt — nicht aber für den einfachsten Fall der Lüge, wo es sich um nichts anderes handelt als um Ableugnung einer bloßen empirischen Tatsache, wozu überhaupt keine Kunst, keine ausgebildete Fähigkeit gehört, sondern nur übler Wille.

[7]) S. 27. In diesen Worten „wenn sie wollen" liegt streng genommen der Kern der Sache. Hätte Pl., wie es an sich in der Natur der Sache lag, hinzugesetzt „und sie wollen es, während die

Wahrhaften es nicht wollen" (vgl. hierzu das „wenn du nur willst" in der bald folgenden Stelle 367 A), so wäre damit die Betrachtung in die richtige Bahn geleitet worden. Allein es lag ihm hier nicht an der Aufklärung, sondern an der Verschleierung der Sache, wie das Folgende zeigt. Sein nächstes Ziel nämlich ist nicht das, den Wahrhaften von dem Lügner scharf zu scheiden, sondern im Gegenteil, den Wahrhaften auf das nämliche Niveau herabzudrücken mit dem Lügner (vgl. 367 C), um dann weiter die Erteilung des Prädikates „besser" völlig abhängig machen zu können von dem bloßen Intellekt. Daher das nur Beiläufige und rein Hypothetische dieser Worte. Wie Pl. tatsächlich über die Sache dachte, zeigt am besten eine Stelle der Gesetze (816 Df.), die so lautet: „Was die häßlichen Körper und Sinnesarten und die dem Spott und Gelächter ausgesetzten Charaktere anlangt, so ist es zwar notwendig sie vom Standpunkt des Zuschauers aus kennen zu lernen, in der Gestalt nämlich, wie sie in der Komödie nach Rede, Gesang und Tanz durch Nachahmung dargestellt werden — denn ohne die Kenntnis des Lächerlichen ist es nicht möglich, das Ernste wirklich zu verstehen, wie sich überhaupt, wenn man es bis zum vollen Verständnis bringen will, bei Gegensätzen das eine Glied nicht ohne das andere erkennen läßt —, aber selber nicht in seinem Tun und Handeln sich nur des Edlen zu befleißigen, sondern auch dem Unedlen Einlaß zu gewähren, das verbietet sich ganz von selbst, wenn man nur den geringsten Anspruch auf Tugend haben will." Auf die dauernde Willensrichtung nach der Seite des Guten hin, also auf die Gesinnung, nicht auf den reinen Intellekt für sich kommt es für die Wertbeurteilung der Person vor allem an. Darüber verlohnt es sich auch den Aristoteles zu hören, der in einer Stelle der Nik. Ethik (1137 a 17 ff), vielleicht nicht ohne Beziehung auf unsere Hippiasstelle sagt: „Aus derselben Quelle stammt auch die Ansicht, der Gerechte sei eben so fähig Unrecht zu tun, weil er ebenso gut, ja noch besser alles, was in das Gebiet des Unrechts gehört, verüben könne; ebenso gut könne er ein Weib beschlafen und Schläge austeilen, ebenso könne der Tapfere den Schild wegwerfen, dem Feind den Rücken kehren und davonlaufen, wohin man es haben will. Allein feig sein, Unrecht tun heißt nicht solche Handlungen nur zufälligerweise vollbringen, sondern aus einer bleibenden Beschaffenheit (Gesinnung) heraus sie vollbringen, wie auch Arzt sein und Heilen nicht heißt schneiden oder nicht schneiden, Arzneien geben oder nicht geben, sondern diese Dinge aus einer bleibenden Beschaffenheit heraus tun oder unterlassen."

[8]) S. 28. Vgl. 366 B.

[9]) S. 28. Vgl. 366 E.

[10]) S. 29. Dieser Satz von der Kenntnis der Gegenteile, als Kriterium für den Wissenden, spielt bei Aristoteles eine große Rolle, ist aber auch dem Platon bereits ganz geläufig, wie schon die oben Anm. 7 angeführte Stelle der Gesetze zeigt. Auch die merkwürdige kleine Schrift der sog. *Διαλέξεις* kennt schon diesen Satz (Diels, Frg. der Vorsokr. II, 1 p. 648): *τὸν δικάζεσθαι ἐπιστάμενον δεῖ τὸ δίκαιον ἐπίστασθαι ὀρθῶς· περὶ γὰρ τοῦτο καὶ δίκαι, εἰδὼς δὲ τοῦτο, εἰδήσει καὶ τὸ ὑπεναντίον αὐτῷ.* Vgl. meine Plat. Aufsätze p. 204.

[11]) S. 29. Man beachte die Zweideutigkeit dieses „Guter", deren Ausnutzung für die Argumentation von entscheidender Bedeutung ist.

[12]) S. 29. Vgl. 366 A.

[13]) S. 29. Diese Mannigfaltigkeit der Wissensgebiete hat nicht bloß sachliche, sondern auch persönliche Bedeutung. Sie ist eine volle Persiflage der Vielwisserei des Hippias.

[14]) S. 30. Ganz das nämliche Beweisverfahren findet sich auch in einem Gespräch bei Xenophon in den Memor. IV, 2, 19 f. Da ist es Euthydem, der die Rolle unseres Hippias spielt und ebenso wie dieser durch Sokrates mattgesetzt wird. Doch wird da weiterhin (IV, 2,22) der richtige Ausweg angedeutet, bestimmter aber weist Aristoteles auf die richtige Lösung hin, indem er Eth. Nic. 1140 b 23 bemerkt, für das Gebiet der τέχνη (der Kunstfertigkeit) und des Fachwissens sei der freiwillig Fehlende (ἑκὼν ἁμαρτάνων) allerdings der Schätzbarere, nicht aber für das Gebiet der φρόνησις (der sittlichen Einsicht und Gesinnung), ein Unterschied, den Platon hier eben zu verwischen beflissen ist.

[15]) S. 31. Ein Öl- oder Salbenfläschchen (λήκυθος) trugen die Alten häufig bei sich, namentlich zum Gebrauche in den Gymnasien (Ringschulen) und Bädern.

[16]) S. 32. Vgl. 364 C.

[17]) S. 32. Nicht, daß er es ist, war bewiesen, sondern nur, daß er es sein kann. Sehr richtig kritisiert Aristoteles mit direkter Bezugnahme auf unseren Dialog das Beweisverfahren folgendermaßen (Metaph. 1025 a 6 ff.): „So ist die Behauptung im Hippias, ein und derselbe Mensch sei wahr und lügnerisch, ein täuschender Satz. Als Lügner wird hier nämlich derjenige genommen, der Falsches reden kann, dies ist aber der Wissende und Einsichtige. Ebenso wird daselbst behauptet, der freiwillig Schlechte sei besser. Dieser falsche Satz wird hier durch Induktion gewonnen: wer nämlich mit Willen hinkt, ist besser, als wer es unfreiwillig tut; allein unter Hinken wird hier nur das nachgemachte Hinken verstanden; denn wäre der Hinkende freiwillig lahm, so wäre er wohl schlechter, wie es sich auch im Gebiet des Sittlichen verhält".

[18]) S. 32. Ähnliche Klagen werden gegen Sokrates von seinen Mitunterrednern auch in anderen Dialogen erhoben, z. B. Rpl. 487 A ff. Meno 80 B f. Euthyphr. 11 B f.

[19]) S. 32. Sehr spitz und beißend.

[20]) S. 33. Il. 9. 308 f.

[21]) S. 33. Il. 9, 357 ff.

[22]) S. 33. Il. 1, 169 ff.

[23]) S. 35. Il. 9, 360.

[24]) S. 35. Il. 9, 650 ff.

[25]) S. 35. Der Kentaur Cheiron, Sohn des Kronos und der Philyra, eine markante Figur der griechischen Mythologie, war bekannt als Erzieher des Achilleus und vieler anderen jungen Heroen, die er auf dem Pelion als kundiger Lehrer in allen Künsten unterwies.

[26]) S. 35. Es zeigt sich immer deutlicher: die Rollen sind gewissermaßen vertauscht; der Sophist erscheint als Vertreter der gesunden Vernunft, Sokrates als Vertreter eines gekünstelten Standpunktes.

[27]) S. 36. Das geht wohl auf 366 E f., ohne indes völlig darauf zuzutreffen; vielmehr wird der eigentliche Beweis des Satzes erst im folgenden (373 C ff.) geliefert.

[28]) S. 36. Das hätte den Sokrates auf das bekannte sokratische Dogma von der Unfreiwilligkeit alles Unrechttuns führen können, das indes als solches hier nicht zum Gegenstand der Diskussion gemacht wird. Wohl aber werfen die weiter unten (372 D) folgenden Bemerkungen einiges Licht auf gewisse Erwägungen und Zweifel, die der Feststellung und Anerkennung dieses Dogma seiner Zeit vorausgegangen sein mögen.

[29]) S. 36. Vgl. 369 DE.

[30]) S. 37. Nämlich um nicht geradezu zu sagen, daß ich ein Dummkopf bin.

[31]) S. 38. Vgl. 363 CD.

[32]) S. 38. Vgl. 372 A.

[33]) S. 38. Hierzu vgl. den inhaltlich verwandten Abschnitt des Dialoges **Charmides** 159 C ff.

[34]) S. 39. Die griechischen Ausdrücke, die hier in Frage kommen, sind *ποιεῖν* und *ἐργάζεσθαι*, zwischen denen sich also der Verf. einen gewissen Unterschied gedacht haben muß. Es scheint, als wiese *ἐργάζεσθαι* mehr auf das Ergebnis, auf das fertige Werk hin. Im Phaidon (60 E) werden beide Ausdrücke verbunden: *μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζον*. Über das Sachliche vgl. Anm. 14.

[35]) S. 41. Das eigentliche „Ich" oder „Selbst" ist bei jedem lebenden Geschöpf die Seele. So wird denn hier, vorbereitend auf die Menschenseele, die Pferdeseele als das eigentlich Agierende eingeführt, gemäß dem, was der erste Alkibiades q. 130 C ff. ausführt. Vgl. meine Übersetzung dieses Dialogs Anm. 82.

[36]) S. 42. In dem entsprechenden griechischen Satz gehört *ἢ ἀμείνων* zu dem vorhergehenden *καὶ τἆλλα πάντα κ. τ. λ.* und das *οὐχί* ist ihm nur des Nachdruckes wegen vorangesetzt. Die Erklärer haben sich durch diese Wortstellung irreführen lassen.

[37]) S. 43. Nach Aristoteles ist die Tugend weder ein bloßes Wissen (*ἐπιστήμη*) noch ein bloßes geistiges Vermögen, (*δύναμις*), sondern eine bleibende innere Eigenschaft, eine feststehende Gesinnung (*ἕξις*). Vgl. Eth. Nic. 1103 a 9. 1106 a 11. 1129 a 13. Top. 128 b 37.

[38]) S. 43. Das ist nicht erschöpfend, stellt aber für Platon den vor allem in Betracht kommenden Fall dar.

[39]) S. 44 Diese für die richtige Beurteilung des ganzen Sachverhältnisses entscheidend wichtige Bemerkung wird so beiläufig eingeflochten, daß nur der aufmerksame Leser darauf achtet. Doch wird sie unterstützt und gleichsam unterstrichen durch die gleich folgende Versicherung des Sokrates: „und ich mir selbst auch nicht".

[40]) S. 44. Darin könnte man eine Art Versprechen eines weiteren auf das Thema bezüglichen Dialogs (d. h. des größeren Hippias) erkennen, wenn nicht dergleichen Bemerkungen bei Platon oft einen ganz unverbindlichen Charakter hätten.

[41]) S. 44. Vgl. 372 DE.

Inhalt und Gliederung

des

Größeren Hippias.

Einleitung 281A—286E

Der „schöne“ und weise Hippias, im Prachtgewand und im Schmuck zierlicher Sandalen, kommt auf einer seiner Reisen nach Athen, das sich nicht eben häufig seines Besuches zu erfreuen hat. Aus gutem Grunde, wie er dem ihn begrüßenden Sokrates mitteilt: die häufigen diplomatischen Sendungen nämlich, zu denen ihn das Vertrauen seiner Mitbürger beruft, lassen ihm nicht viel Zeit zu Privatreisen übrig. Sokrates weiß sofort mit guter Laune dies bewegte Geschäfts- und Wanderleben in Beziehung zu setzen zu den großen Einnahmen, die der Sophist dabei einheimst, ein gewaltiger Fortschritt, wie Sokrates meint, gegen die Weisen der früheren Zeit, die weder Staatsgeschäfte betrieben noch ihre Weisheit ausnutzten zur Sammlung von Reichtümern. Wo hast du, frägt er, das meiste Geld verdient? Vermutlich in Sparta, wohin dich deine diplomatische Tätigkeit am häufigsten führt. Ihrer Jugend wollen die Spartaner doch die beste Erziehung bieten und wer könnte ihr eine bessere geben als du? Weit gefehlt! erwidert der Sophist zum nicht geringen Erstaunen des Sokrates. Ihre Jugend wollen mir die Spartaner nicht anvertrauen; woran sie aber Gefallen finden, das sind meine „schönen“ Reden und Vorträge, von denen auch ihr Athener hier eine Probe zu hören bekommen werdet. Vortrefflich, erwidert Sokrates, du kommst mir gerade wie gerufen. Als ich nämlich jüngsthin den Sittenrichter machte und gewisse Verhaltungsweisen als schön, andere als häßlich bezeichnete, setzte mich ein zudringlicher Bekannter in nicht geringe Verlegenheit durch die Frage, woher ich denn meine Weisheit über das Schöne und Häßliche hätte; ich wüßte ja gar nicht, was das Schöne eigentlich sei. Beschämt mußte ich abziehen, denn ich vermochte nicht Rede zu stehen. Du nun bist mein Retter in der Not; denn du bist Meister in allem „Schönen“. Du also oder niemand vermag mir Aufschluß über den Begriff des Schönen zu geben. Aber ehe wir die Sache erörtern, noch eine Bitte! Du mußt mir erlauben, daß ich mich selbst als jenen Fragenden einführe, so daß ich mit dir rede als wäre ich jener Dritte selbst, der mich gefragt. Dadurch werde ich am besten auf den Kampf mit ihm eingeübt. Einverstanden, sagt der Sophist.

Erster Hauptteil 287 A—293 C.

Die Definitionsversuche des Hippias.

1. Was ist das Schöne? So lautet nun die Frage des Sokrates. Wohlverstanden das Schöne und nicht: „was ist schön?“ Dieser Unterschied dünkt dem Sophisten völlig unnütz und keiner Beachtung wert; ohne irgendwie darauf einzugehen, antwortet er in vollster Zuversicht: „ein schönes Mädchen“. Nun, warum denn nicht ebensogut ein schönes Pferd? sagt Sokrates, oder eine schöne Lyra oder ein schöner Topf? Alles Dinge, auf die des alten Heraklit Ausspruch vom Affen Anwendung findet, der schönste Affe sei, gegen den Menschen gehalten, häßlich, und selbst das schönste Mädchen wird, neben eine Göttin gestellt, nicht mehr schön erscheinen. Deine Antwort hätte also ebensogut gepaßt, wenn ich gefragt hätte, was schön und häßlich zugleich sei. Meine Frage aber ging auf das Wesen der Schönheit, auf den Begriff derselben, d. h. auf dasjenige, durch dessen Hinzutritt alle schönen Einzeldinge ihre Schönheit erhalten (289 D).

2. Der Sophist, ein völliger Fremdling in der sokratischen Begriffsphilosophie, hilft sich mit der Antwort: das Gold. Denn das Gold ist es, das durch sein Hinzukommen allen Dingen den schönsten Schmuck zu verleihen scheint. Dann würde vielleicht auch, wendet Sokrates ein, ein goldener Rührlöffel für einen Topf mit Grütze schöner sein als einer aus Feigenholz (291 C).

3. So auf den Sand gesetzt, versucht es der Sophist noch mit einer dritten Antwort ähnlichen Genres: „Immer und für jedermann und überall ist es das Schönste, reich, gesund und geehrt von Hellenen, in vorgerückten Jahren nach schöner Bestattung der gestorbenen eigenen Eltern von seinen eigenen Nachkommen schön und stattlich begraben zu werden“. Das scheint dem Sokrates so albern, daß er meint, es würde ihm von jenem Dritten Stockschläge eintragen. Für Götter und Göttersöhne treffe diese Definition überhaupt von vornherein nicht zu (293 C).

Zweiter Hauptteil. Die Definitionen des Sokrates. 293 D—304 E.

1. Erste Definition 293 D—294 E.

Nun nimmt sich Sokrates mit Hilfe seines Doppelgängers selbst der Sache an, indem er, anknüpfend an den Begriff des *πρέπον*, der in der Erörterung über den zweiten Definitionsversuch (290 C D) des Sophisten eine gewisse Rolle gespielt hatte, das Schöne erklärt als das Ziemende oder Wohlanstehende (*πρέπον*). Indes der Sophist, der sie begierig ergreift, sieht sich bald wieder enttäuscht, denn es wird ihm nun gezeigt, daß das Wohlanstehende auch das bedeuten kann, was bloß schön erscheint, ohne es wirklich zu sein; der Schön-

heit Vorrecht aber ist es, wirklich schön zu machen, nicht bloß den Schein zu verleihen.

2. Zweite Definition 294 E—296 D.

Nun wird es dem Sophisten in des Sokrates Gesellschaft etwas schwül. Wäre ich in der Stille — so läßt er sich aus —, dann würde es mir ein leichtes sein die richtige Antwort zu finden. Aber ihn jetzt schon gehen zu lassen, diesen Gefallen tut ihm Sokrates nicht. Er macht vielmehr einen neuen Vorschlag: „Das Schöne ist vielleicht das Brauchbare" (*χρήσιμον*). Einverstanden, sagt der Sophist. Was ist nun, fragt Sokrates, das Brauchbare? Doch wohl dasjenige, was fähig ist seinen Zweck zu erfüllen. Nun aber verfolgen doch so manche den Zweck Böses zu tun und haben auch die Fähigkeit dazu. Kann Bösestun aber schön genannt werden? Gewiß nicht. Bleibt also nur der Ausweg zu sagen, das Schöne sei dasjenige, was zu gutem Zwecke brauchbar ist.

3. Dritte Definition 296 D — 297 D.

Daraus ergibt sich die dritte Definition: „das Schöne ist das Nützliche (*ὠφέλιμον*)", denn das *ὠφέλιμον* ist eben dasjenige *χρήσιμον*, welches einen guten Zweck zu erfüllen tauglich ist. Aber da stoßen wir, meint Sokrates, auf eine neue Ungereimtheit, denn dadurch wird das Schöne in ein ursächliches Verhältnis zu dem Guten gebracht (indem es der Definition zufolge das *χρήσιμον ἐπὶ τὸ ἀγαθόν* ist). Es muß also, da Ursache und Wirkung wohl von einander zu scheiden sind, das *καλόν* etwas anderes sein als das *ἀγαθόν*. Diese Trennung aber des Schönen von dem Guten wäre etwas ganz Unerhörtes. Abermals erwacht nun in dem immer kleinlauter werdenden Sophisten die Sehnsucht nach der Einsamkeit. Allein Sokrates hat kein Erbarmen. Er rückt mit einem neuen Vorschlag an.

4. Vierte Definition 297 D—304 A.

„Schön ist, was durch Auge und Ohr unser Wohlgefallen erregt". Zur Widerlegung dieser von dem Sophisten als richtig zugegebenen Begriffsbestimmung wird ein ziemlicher Aufwand von Scharfsinn aufgeboten. Sokrates unterscheidet nämlich zwischen solchen Begriffen, die, wenn sie von zwei Dingen zusammen ausgesagt werden, auch von jedem derselben einzeln gelten, und solchen, die, wenn sie von mehreren Dingen in ihrer Verbundenheit gelten, doch nicht von jedem einzelnen gelten, und wiederum, wenn sie von jedem einzelnen für sich gelten, für die Dinge zusammen ihre Gültigkeit verlieren. Der Sophist erklärt diese Unterscheidung für baren Unsinn; was von zweien zusammen gelte, müsse doch unbedingt auch von jedem einzelnen gelten. Wenn wir beide zusammen gerecht

sind, muß doch wohl jeder von uns auch für sich gerecht sein. Gut! entgegnet Sokrates, laß uns sehen: Ich und du sind doch zwei; hättest du nun recht mit deiner Behauptung, so müßte, was wir beide zusammen sind, doch auch jeder von uns für sich sein: ich also wäre nicht einer, sondern zwei und ebenso würde es dir ergehen. Und wenn wir beide zusammen eine gerade Zahl darstellen, müßte dann nicht auch jeder für sich eine gerade Zahl darstellen? Kurz, es ist die Unterscheidung von Geschlechtsbegriffen und Zahlbegriffen in ihrer Verwendung im Urteil, die uns damit klar gemacht wird. Der Sophist muß wohl oder übel die Unterscheidung als richtig anerkennen und sich zur Beantwortung der weiteren Frage bequemen, zu welcher von beiden Klassen von Begriffen die Schönheit gehöre. Er kann nicht anders als ihn zu den Geschlechtsbegriffen rechnen. Ist dies aber der Fall, so kann die obige Definition nicht zu Recht bestehen. Wenn nämlich das Schöne das durch Gesicht und Gehör vermittelte Wohlgefällige wäre, so fiele es unter die Zahlbegriffe, nicht unter die Geschlechtsbegriffe. Denn schöne Musik wird uns durch das Gehör und nicht auch durchs Auge vermittelt, wie auch umgekehrt ein schönes Gemälde. Mithin kann nicht das durch Auge und Ohr vermittelte Wohlgefällige (*ἡδύ*) das Schöne sein, es muß ein anderes Wohlgefällige sein, das den Vorzug hat, sich mit dem Schönen zu decken. Und zwar kann es kein anderes sein als dasjenige, welches wirklich nützlich (*ὠφέλιμον*) ist. Das *ἡδὺ ὠφέλιμον* wäre also das Schöne (*καλόν*). Aber damit sehen wir uns auf die vorige Definition zurückgeworfen, gegen die sich doch ein schwerwiegender Einwurf erhob.

Schluß 304 A—304 E.

Der Sophist kann nicht umhin, dem Sokrates kleinliche Wortklauberei und unfruchtbare Zerstückelung des zu untersuchenden Gegenstandes vorzuwerfen, während seine Art des Verfahrens, die Dinge in großen zusammenhängenden Vorträgen zu behandeln, weit bessere Erfolge aufweise. Dem gegenüber kann Sokrates darauf hinweisen, daß der Sophist immer bei der Hand sei mit Lehren und langen Vorträgen über das Gute und Schöne, das er angeblich auch in seinen Handlungen betätige, während er doch weit entfernt sei zu wissen, worin das Gute und Schöne an sich besteht.

Der größere Hippias.[1]

Personen: Sokrates, Hippias.

---

281 St. 1.[2] Sokrates. Willkommen mein schöner[3] und weiser Hippias! Wie lange Zeit hast du vergehen lassen, bis du einmal wieder zu uns nach Athen kommst.

Hippias. Das hat seinen guten Grund, mein Sokrates: ich finde keine Zeit dazu. So oft nämlich meine Heimatstadt Elis bei irgend einem Staate etwas durchsetzen will, bin ich unter den Bürgern immer der erste, an den sie sich wendet und den sie zum Gesandten erwählt,[4] überzeugt, keinen berufeneren Beurteiler und Berichterstatter für die Vorschläge zu haben, die in jedem einzelnen Falle von den betreffenden Staaten gemacht werden. So bin ich schon in gar manche Stadt als Gesandter gekommen, in keine aber häufiger und in zahlreicheren und wichtigeren Angelegenheiten als nach Lakedaimon. Das ist, um deine Frage zu beantworten, der Grund, daß ich so selten in diese Gegenden komme.

Sokrates. Das, mein Hippias, heißt in der Tat ein wirklich weiser und vollkommener Mann sein. Denn du bist ganz der Mann, nicht nur im persönlichen Leben den jungen Leuten die reichen Einnahmen, die du von ihnen hast, durch die noch reichere Förderung zu vergelten, die du ihnen gewährst, sondern auch im Dienste des Staates dich als Wohltäter deiner Vaterstadt zu erweisen, ganz entsprechend den Ansprüchen an einen Mann, der nicht im Hintergrunde stehen, sondern bei der Menge seinen Namen leuchten lassen will. Aber, mein Hippias, wie kommt es denn eigentlich, daß jene Männer früherer Zeit, die sich ob ihrer Weisheit eines so großen Namens erfreuen, wie Pittakos, Bias, der Milesier Thales[5] mit seinen Schülern,

und weiterhin auch die späteren bis zum Anaxagoras entweder alle oder doch zum größten Teil sich bekanntermaßen von Staatsgeschäften fernhielten?

Hippias. Was könnte das, mein Sokrates, für einen anderen Grund haben als den, daß sie nicht die Kraft und die Gabe hatten, ihre Einsicht nach beiden Seiten hin zu betätigen, nach der Seite des öffentlichen Lebens hin wie nach der ihrer eigenen Interessen.

2. Sokrates. Wir müssen also doch, beim Zeus, sagen: es steht mit eurer Sophistenkunst ebenso wie mit den anderen Künsten. Wie diese sich vervollkommnet haben und wie die alten Meister der Künste den Vergleich mit den jetzigen nicht aushalten, so hat auch eure Kunst sich vervollkommnet und die alten Vertreter der Weisheit halten mit euch den Vergleich nicht aus.[6])

Hippias. Damit hast du vollkommen recht.

Sokrates. Wenn also zur Stunde, mein Hippias, 282 S
Bias wieder lebend unter uns träte, so würde er, mit euch verglichen, sich lächerlich ausnehmen, wie auch die Bildhauer sagen, daß, wenn Daidalos[7]) jetzt auftreten wollte mit Werken wie die, die ihm seinen Namen verschafft haben, er sich lächerlich machen würde.

Hippias. Es ist so, mein Sokrates, wie du sagst. Gleichwohl halte ich für meine Person es damit so, daß ich die Alten und uns Vorangegangenen als solche auch mehr preise als die Jetzigen, aus scheuer Rücksicht auf den Neid der Lebenden[8]) und aus Furcht vor dem Zorne der Toten.

Sokrates. Und ich glaube, mein Hippias, du triffst mit deiner Überzeugung und Sinnesart ganz das Richtige. Ich kann selbst als Mitzeuge dafür auftreten, daß du die Wahrheit sagst und daß in der Tat eure Kunst Fortschritte gemacht hat in bezug auf die Fähigkeit neben den persönlichen auch den öffentlichen Interessen zu dienen. Trat doch hier als Gesandter seines heimischen Staates der berühmte Gorgias,[9]) der Sophist aus Leontini, auf als am meisten von allen Leontinern zu staatlichen Unterhand-

lungen geeignet, und machte nicht nur vor dem Volke mit seinen Reden den besten Eindruck, sondern nahm aus unserer Stadt auch noch reichliche Gelder mit nach Hause, die er durch seine besonderen Vorträge und durch den Unterricht, den er den jungen Leuten erteilte, gewonnen hatte. Ferner kann ich dir unseren Freund, den berühmten Prodikos[10]) nennen, der, auch sonst schon häufig in öffentlichen Angelegenheiten hier weilend, erst jüngsthin zum letztenmal als Gesandter aus Keos erschien und sowohl durch seine Rede vor dem Rate sich großen Beifall erwarb, wie auch durch Prunkreden in besonderen Kreisen und durch den Unterricht, den er den jungen Leuten erteilte, sich unerhört viel Geld verdiente. Von jenen Alten aber ließ sich keiner darauf ein, Geld als Lohn zu fordern oder seine Weisheit zur Schau zu stellen in Vorträgen vor Menschen jeden Schlages. So einfältig waren sie und so blind gegen den Wert des Geldes. Jene beiden dagegen erzielten aus ihrer Weisheit mehr Geld als sonst ein Meister aus irgend welcher Kunst. Und noch früher als ihnen gelang das dem Protagoras.[11])

3. Hippias. Nun, das Schönste in dieser Beziehung, mein Sokrates, ist dir noch gar nicht bekannt. Denn wüßtest du, wie viel Geld ich verdient habe, du würdest staunen. Als ich — von anderem zu schweigen — einst nach Sizilien kam, als gerade Protagoras, älter als ich, dort weilte und hoch gefeiert ward, verdiente ich mir, obschon weit jünger als er, in ganz kurzer Zeit mehr als hundertundfünfzig Minen[12]), und in einem einzigen winzigen Städtchen, Inykos,[13]) mehr als zwanzig Minen. Und daheim angelangt, übergab ich das Geld sofort meinem Vater, der nicht weniger als die übrigen Bürger darüber erstaunt und fast betroffen war. Und, täusche ich mich nicht, so habe ich mehr Geld verdient als irgend zwei andere beliebige Sophisten zusammengenommen.

283 St. Sokrates. Ein schönes und gewichtiges Zeugnis deiner Weisheit sowohl, mein Hippias, wie der geistigen Überlegenheit der jetzigen Menschen über die frühere Zeit

ist es, was du da vorbringst. Denn was die früheren anlangt, so muß dieser deiner Anschauung zufolge Anaxagoras der Überlieferung nach ein sehr törichter Mann gewesen sein.[14]) Dem Anaxagoras nämlich soll es gerade umgekehrt gegangen sein wie euch: durch Erbschaft Herr über reiche Geldmittel, soll er durch Achtlosigkeit um alles gekommen sein; so unvernünftig[15]) trieb er es mit seiner Weisheit. Aber auch von anderen unter den Alten wird Ähnliches erzählt. Deine Mitteilung also gibt, wie mir scheint, ein schönes Zeugnis ab für die Weisheit der Jetzigen im Vergleich zu den Früheren, und viele teilen diese Meinung, daß der Weise vor allem für sich selbst weise sein muß. Weise sein heißt also soviel als möglichst viel Geld verdienen. Damit mag dies denn abgetan sein. Weiter aber möchte ich von dir hören, in welcher der von dir besuchten Städte du das meiste Geld verdient hast. Doch wohl in Sparta, wohin du ja am häufigsten gekommen bist?

4. Hippias. Nein, nein, beim Zeus, mein Sokrates.

Sokrates. Wie sagst du? Doch nicht etwa am wenigsten?

Hippias. Niemals auch nur einen Pfennig.

Sokrates. Das klingt ja ganz unglaublich, mein Hippias, und es geht dabei nicht mit rechten Dingen zu. Sage mir doch: hat deine Weisheit die Kraft, diejenigen, die ihrer teilhaftig werden und sie erlernen, tugendhafter zu machen?

Hippias. Und wie, mein Sokrates!

Sokrates. Die Söhne also der Inykener warst du imstande zu besseren Menschen zu machen, während denen der Spartaner gegenüber deine Kunst versagte?

Hippias. Nein, weit gefehlt!

Sokrates. Dann steht es wohl so, daß die Sikelioten wohl Verlangen tragen besser zu werden, die Spartaner dagegen nicht?

Hippias. Nein, mein Sokrates, auch die Spartaner sind voller Verlangen danach.

Sokrates. Mieden sie also etwa aus Mangel an Geld den belehrenden Umgang mit dir?

Hippias. Durchaus nicht, denn daran fehlt es ihnen nicht.

Sokrates. Woran liegt es also, daß sie ungeachtet ihres Verlangens nach Besserung und ungeachtet ihres Reichtums, ungeachtet auch deiner Kunst ihnen die nützlichsten Dienste zu erweisen dich unbeladen mit Gold fortgehen ließen? Doch nicht etwa daran, daß die Spartaner ihre Söhne selbst besser erziehen können? Sollen wir das behaupten und gibst du es zu?

Hippias. Um keinen Preis.

Sokrates. Wie also? Warst du nicht imstande den jungen Leuten in Sparta die Überzeugung beizubringen, daß der belehrende Umgang mit dir ihnen für ihre Besserung förderlicher sei als der mit den Ihrigen? Oder vermochtest du ihre Väter nicht davon zu überzeugen, daß sie, sofern ihnen das Wohl ihrer Söhne am Herzen liege, besser täten, sie dir anzuvertrauen, als selbst ihre Erziehung zu übernehmen? Denn sie würden doch ihren eigenen Kindern nichts in den Weg legen, um so tugendhaft als möglich zu werden.

Hippias. Nein, das würden sie nicht tun, soweit mir ein Urteil darüber zusteht.

Sokrates. Aber Sparta ist doch nun ein Staat mit trefflichen Gesetzen.

Hippias. Sicherlich.

84 St. Sokrates. In den Staaten aber, die sich guter Gesetze erfreuen, hat doch die Tugend den obersten Rang?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Du aber verstehst es besser als sonst irgendein Mensch, die Tugend anderen durch Belehrung mitzuteilen?

Hippias. Ja, entschieden, mein Sokrates.

5. Sokrates. Wer sich nun am besten darauf versteht, einem die Reitkunst beizubringen, würde der nicht vor allen anderen hellenischen Landschaften in Thessa-

lien[16]) in höchster Ehre stehen und am meisten Geld einnehmen, und wo sonst diese Kunst mit besonderem Eifer betrieben wird?

Hippias. Aller Wahrscheinlichkeit nach.

Sokrates. Wer also imstande ist die für Gewinnung der Tugend schätzbarste Belehrung zu erteilen, der sollte deiner Meinung nach, mein Freund, nicht etwa in Sparta am meisten geehrt werden und die höchsten Einnahmen erzielen, sofern er es wünscht, und in irgendeiner anderen gesetzlich wohlgeordneten Stadt von Hellas, sondern weit eher in Sizilien und in Inykos? Sollen wir das glauben, mein Hippias? Denn wenn du es gebietest, müssen wir es wohl glauben[17]).

Hippias. Es widerstrebt der heimischen Art der Spartaner, mein Sokrates, die Gesetze zu ändern und in der Erziehung ihrer Söhne von der herkömmlichen Weise abzugehen.

Sokrates. Wie sagst du? Es wäre für die Spartaner nicht heimische Art richtig zu handeln, sondern vom Rechten abzugehen?

Hippias. Das möchte ich denn doch nicht behaupten, mein Sokrates.

Sokrates. Wäre es nicht richtig gehandelt, wenn sie ihre jungen Leute lieber gut als schlecht erzögen?

Hippias. Allerdings. Aber die Gesetze verbieten es ihnen sich auf eine fremdartige Erziehungsweise einzulassen. Denn, wohlgemerkt, wenn es irgendeinem jemals gelungen wäre dort durch erzieherische Tätigkeit Geld zu verdienen, so wäre das auch bei mir und zwar im höchsten Maße der Fall gewesen. Denn das ist sicher, sie hören mich gern und loben mich. Aber, wie gesagt, das Gesetz will es nicht.

Sokrates. Aber, mein Hippias, verstehst du unter Gesetz etwas, was den Staat schädigt oder was ihm nützt?

Hippias. Das Gesetz wird zwar, denke ich, des Nutzens halber gegeben, mitunter aber schadet es auch, wenn es nämlich nichts taugt[18]).

Sokrates. Wie aber? Diejenigen, welche das Gesetz geben, betrachten dasselbe doch wohl als höchstes Gut für den Staat, ohne welches ein wohlgeordnetes staatliches Leben unmöglich ist?

Hippias. Da hast du recht.

Sokrates. Wenn also diejenigen, welche sich damit befassen Gesetze zu geben, das Gute verfehlen, so kann dann auch nicht mehr von eigentlicher Gesetzmäßigkeit und von Gesetz die Rede sein. Oder wie meinst du?

Hippias. Im strengsten Sinne, mein Sokrates, verhält es sich allerdings so; indes nehmen es die Leute mit der Bezeichnung in der Regel nicht so genau.

Sokrates. Meinst du damit, mein Hippias, die Wissenden oder die Nichtwissenden?

Hippias. Den großen Haufen.

Sokrates. Sind die, aus denen dieser besteht, diejenigen, die die Wahrheit wissen?

Hippias. Gewiß nicht.

Sokrates. Nun ist doch sicher, nach dem Urteil der Wissenden, das Nützlichere in Wahrheit für alle Menschen gesetzmäßiger als das Nichtnützliche. Oder gibst du das nicht zu?

Hippias. Ja, ich gebe es zu, aber nur mit dieser deiner Einschränkung „in Wahrheit".

Sokrates. Entspricht nun nicht dem Urteil der Wissenden die Wirklichkeit und das tatsächliche Verhältnis?

Hippias. Allerdings.

285 St. 6. Sokrates. Nun ist es aber deiner Behauptung zufolge für die Spartaner nützlicher nach deiner, also einer ihnen fremden Erziehungsweise gebildet zu werden als nach ihrer heimischen.

Hippias. Und damit sage ich nur, was wahr ist.

Sokrates. Und auch, daß das Nützlichere gesetzmäßiger ist, behauptest du doch, mein Hippias?

Hippias. Ja, das tat ich.

Sokrates. Nach deinen Voraussetzungen also ist es

für die Söhne der Spartaner gesetzmäßiger vom Hippias, ungesetzmäßiger dagegen, von ihren Vätern erzogen zu werden, wenn sie in Wahrheit von dir besser gefördert werden.

Hippias. Das ist allerdings der Fall, mein Sokrates.

Sokrates. Die Spartaner handeln mithin ungesetzlich, wenn sie dir nicht gegen gutes Gold ihre Söhne anvertrauen.

Hippias. Das gebe ich zu. Denn es scheint, du verfichtst meine Sache und ich habe durchaus keine Ursache dem entgegenzutreten.

Sokrates. Als untreu dem Gesetze, mein Freund, erfinden wir also die Spartaner, und zwar in den wichtigsten Dingen, sie, die doch in dem Rufe stehen, die gesetzestreuesten zu sein. Was aber, bei den Göttern, mein Hippias, mag es sein, was sie an dir loben und was sie so gern von dir hören? Doch wohl das, worin du am besten beschlagen bist, die Sternkunde meine ich und die himmlischen Erscheinungen?

Hippias. Kein Gedanke daran, damit darf man ihnen überhaupt nicht kommen.

Sokrates. Aber über Geometrie lassen sie sich doch wohl gern etwas vortragen?

Hippias. Ganz und gar nicht, denn viele von ihnen können, mit Verlaub zu sagen, nicht einmal zählen.

Sokrates. Du würdest also schön bei ihnen ankommen, wenn du dich über Rechenexempel vor ihnen auslassen wolltest.

Hippias. Wahrhaftig, beim Zeus!

Sokrates. Aber gewiß werden sie gern einen Vortrag hören über das Gebiet, über das du genauer als alle andern Bescheid weißt, über Bedeutung der Buchstaben und Silben und Rhythmen und Harmonien?

Hippias. Ach was, mein Bester, komm mir nicht mit Harmonien und Buchstaben!

Sokrates. Aber was ist es denn dann, was sie gern und mit Beifall von dir hören? Sage es mir selbst, da ich es nicht finden kann.

Hippias. Was sie am liebsten hören, das sind die Darlegungen über die Geschlechtsabfolgen der Heroen und Menschen und über die Ansiedelungen, also über die alten Städtegründungen und überhaupt über das gesamte Gebiet der Altertumskunde. Diese ihre Liebhaberei hat mich denn auch dazu vermocht mich über alles, was dahin einschlägt, genau zu unterrichten und mich darin schlagfertig zu machen.

Sokrates. Wahrlich, beim Zeus, mein Hippias, da kannst du von Glück sagen, daß es den Spartanern nicht auch Vergnügen macht unsere Archonten von Solon ab hergezählt zu hören, denn im anderen Falle würde es dir viel zu schaffen machen sie dir einzuprägen.

Hippias. Wieso, mein Sokrates? Ich will dir fünfzig Namen, die ich nur ein einziges Mal gehört habe, aus dem Gedächtnis hersagen.

7. Sokrates. Du hast recht. Ich habe nicht daran gedacht, daß du im Besitze der Gedächtniskunst bist. Nun wird es mir klar, daß die Spartaner alle Ursache haben sich deiner zu erfreuen als eines vielwissenden Mannes, und daß sie dich für nützlich halten wie die Kinder
286 St. die alten Frauen, um ihnen liebliche Märchen zu erzählen.

Hippias. Und auch was schöne Lebensbetätigungen anlangt zum Zwecke der Jugendbildung, so habe ich beim Zeus, mein Sokrates, darüber erst ganz kürzlich einen mit vielem Beifall aufgenommenen Vortrag gehalten. Ich habe nämlich über dies Thema eine besonders schöne Rede[19]) ausgearbeitet, die wie in anderen Beziehungen so vor allem in der Wahl des Ausdrucks wohl gelungen ist. Mit der Einleitung und dem Ausgangspunkt der Rede steht es so: Nach der Einnahme von Troja, sagt die Rede, habe Neoptolemos den Nestor gefragt, was für schöne Betätigungen einem Jüngling empfohlen werden könnten, um sich rühmlich hervorzutun. Darauf ergreift denn Nestor das Wort und gibt ihm eine Fülle von Ratschlägen, die auf Gesetz und schöne Sitte hinzielen. Mit dieser Rede also bin ich dort aufgetreten und denke

sie auch hier vorzutragen und zwar übermorgen in dem Lehrsaal des Pheidostratos nebst manchen anderen hörenswerten Sachen. Es hat mich nämlich Eudikos[20]), des Apemantos Sohn, darum gebeten. Aber verabsäume nicht selbst dort zu erscheinen und andere mitzubringen, Leute, die fähig sind, das Gehörte zu beurteilen.

8. Sokrates. Ja, das soll geschehen, so Gott will, mein Hippias. Jetzt aber beantworte mir vorläufig nur eine kurze auf eben diesen Gegenstand bezügliche Frage, denn es hat sich schön getroffen, daß du mir die Erinnerung daran geweckt hast. Jüngsthin nämlich hat mich jemand in rechte Verlegenheit gesetzt, als ich im Verlauf eines (sonst hier nicht näher zu berührenden) Gespräches einiges als häßlich tadelte, anderes als schön lobte[21]). Er richtete nämlich in recht hochmütigem Tone an mich die Frage: Woher, Sokrates, hast du denn deine Kenntnis über die Schönheit und Häßlichkeit der Dinge? Kannst du mir denn vor allem sagen, was das Schöne eigentlich ist? Da geriet ich denn durch meine Unzulänglichkeit in arge Verlegenheit und war außerstande ihm eine schickliche Antwort zu geben. Als ich nun nach Schluß der Unterhaltung fortging, ärgerte ich mich über mich selbst und schalt auf mich und schwur mir, sobald ich nur mit einem von euch weisen Männern zusammenträfe, mir Kunde über die Sache zu verschaffen und, so belehrt und wohlvorbereitet, die Frager wieder aufzusuchen, um die Scharte, die ich im Wortgefechte davongetragen, wieder auszuwetzen. Jetzt also, wie gesagt, trifft es sich schön, daß du hier erschienen bist. Belehre mich also recht eingehend über das eigentliche Wesen des Schönen und suche mir meine Fragen mit peinlichster Gründlichkeit zu beantworten, auf daß ich nicht noch einmal überführt mich abermals lächerlich mache. Denn du weißt ja genau Bescheid über die Sache, und von der reichen Fülle dessen, was du mit deinem Wissen umspannst, ist das ja doch nur ein winziges Teilchen.

Hippias. In der Tat, nur ein winziges Teilchen, mein

Sokrates, und, mit Verlaub gesagt, ein herzlich unbedeutendes.

Sokrates. Um so leichter werde ich darüber aufgeklärt werden und niemand soll mich in Zukunft wieder mundtot machen.

287 St. Hippias. Gewiß, niemand. Denn sonst stünde es doch traurig und erbärmlich um meine Sache.

Sokrates. Dank dir, bei der Hera, für diese Versicherung, mein Hippias, wenn es uns gelingt den Mann zu überwältigen. Es wird dir aber doch hoffentlich nicht lästig sein, wenn ich mich jetzt zum Stellvertreter jenes Mannes mache und dir mit allerhand Einwendungen gegen deine Antworten komme, nur um von dir so sicher wie möglich eingeschult zu werden? Denn auf Einwendungen verstehe ich mich ziemlich gut. Wenn es dir also nichts ausmacht, will ich mit meinen Einwendungen nicht zurückhalten, um mich auf diese Weise um so wirksamer zu belehren.

Hippias. Halte ja nicht zurück damit. Denn, wie gesagt, es handelt sich ja um eine wenig wichtige Frage, und ich könnte dich über Fragen belehren, die weit schwerer zu beantworten sind als diese, so daß kein Mensch imstande wäre dich zu widerlegen.

9. Sokrates. Ah, wie schön hört sich das an! Gut denn. Da du selbst mir zuredest, so will ich mich so genau wie möglich in die Stelle jenes Mannes versetzen und dir gegenüber die Rolle des Fragenden übernehmen. Denn gesetzt, du hättest besagte Rede über die schönen Lebensziele ihm als deinem Zuhörer vorgetragen, so würde nach Schluß des Vortrages seine erste Frage keine andere gewesen sein als die nach dem Wesen des Schönen — denn das ist so seine Gewohnheit — und er würde gesagt haben: „Mein Elischer Fremdling, sind die Gerechten nicht durch Gerechtigkeit gerecht? Antworte also, mein Hippias, als ob jener fragte.

Hippias. Ich werde antworten: ja, durch Gerechtigkeit.

Sokrates. Sie, die Gerechtigkeit, ist also doch etwas?

Hippias. Zweifellos.

Sokrates. Nicht wahr, auch die Weisen sind weise durch Weisheit, und alles Gute ist gut durch das Gute?

Hippias. Selbstverständlich.

Sokrates. Wenn sie es durch Weisheit und durch das Gute sind, so sind diese doch etwas. Denn die entgegengesetzte Annahme ist doch unmöglich.

Hippias. In der Tat, sie sind etwas.

Sokrates. Ist also nicht auch alles Schöne durch das Schöne schön?

Hippias. Ja, durch das Schöne.

Sokrates. Also doch wohl durch etwas, was ist?

Hippias. Ja, durch etwas, was ist. Wie wäre es denn auch anders denkbar?

Sokrates. Sage denn, Fremdling, — so wird er sagen —, was ist dieses Schöne?

Hippias. Wer so frägt, mein Sokrates, will doch wohl wissen, was (welcher Gegenstand) schön ist?

Sokrates. Das nicht, wie mich dünkt, sondern was das Schöne ist, mein Hippias.

Hippias. Was wäre denn da der Unterschied zwischen beiden?

Sokrates. Findest du keinen Unterschied zwischen ihnen?

Hippias. Nein, denn es gibt keinen.

Sokrates. Nun, du mußt es ja zweifellos besser wissen. Gleichwohl aber, mein Guter, prüfe die Sache. Denn er frägt doch nicht, was schön ist, sondern was das Schöne ist.

Hippias. Ich verstehe, mein Guter, und werde ihm seine Frage, was das Schöne ist, beantworten und zwar so, daß ich keine Widerlegung zu befürchten brauche. Denn, wohlgemerkt, Sokrates, die Wahrheit zu sagen: ein schönes Mädchen ist eine wirkliche Schönheit[22]).

Sokrates. Eine schöne und rühmliche Antwort, mein

Hippias, beim Hunde, hast du da gegeben. Werde ich also mit dieser Antwort die Frage nicht beantwortet haben und zwar so, wie es sich gehört, in einer Weise, die jede Widerlegung ausschließt?

s 8t.

Hippias. Wie solltest du denn auch, mein Sokrates, widerlegt werden können, wo alle mit dir gleicher Meinung sind und jedermann, der es hört, dir bezeugen wird, daß du recht hast?

Sokrates. Gut denn, es sei so. Wohlan denn, mein Hippias, ich will noch einmal bei mir überschlagen, was du meinst. Jener wird mich etwa so fragen: Wohlan denn, mein Sokrates, antworte: Was ist das Schöne selbst, das als Bedingung dafür angesehen werden muß, daß alles was du als schön bezeichnest, auch wirklich schön sei? Darauf werde ich denn antworten: Wenn ein schönes Mädchen eine Schönheit ist. Das ist die Bedingung, unter der alles dies schön ist.

Hippias. Glaubst du nun, er werde sich herausnehmen dich zu widerlegen und zu zeigen, daß das, was du so nennest, nicht schön sei? Oder daß er, wenn er es unternimmt, sich nicht lächerlich machen werde?

Sokrates. Daß er es unternehmen wird, du Wunderlicher, weiß ich sicher; ob er sich aber dadurch lächerlich machen wird, das wird sich aus der Sache selbst ergeben. Was er aber erwidern wird, das will ich dir sagen.

Hippias. So sage es denn.

10. Sokrates. Was bist du doch für ein harmloser Gesell, mein Sokrates, wird er sagen. Ist nicht auch eine schöne Stute etwas Schönes, und hat nicht Gott sie in dem Orakelspruch[23]) gepriesen? Was werden wir darauf erwidern, mein Hippias? Nicht wahr, wir müssen doch zugeben, daß auch die Stute, wohlgemerkt die schöne Stute, eine Schönheit sei? Denn wie könnten wir denn die Kühnheit haben zu leugnen, daß das Schöne schön sei?

Hippias. Du hast recht, mein Sokrates, da ja auch der Gott durch seinen Spruch die Richtigkeit bestätigt. Gibt es doch bei uns (in Elis)[24]) ganz auserlesen schöne Stuten.

Sokrates. Gut denn, wird er sagen. Wie aber? Ist nicht eine schöne Leier etwas Schönes? Sollen wir das gelten lassen, mein Hippias?

Hippias. Ja.

Sokrates. Darauf wird nun jener sicherlich — denn dafür bürgt mir seine Eigenart, die ich genau kenne — erwidern: Wie nun, mein Bester? Ist nicht also auch ein schöner Topf etwas Schönes?

Hippias. Mein Sokrates, was hat es denn mit diesem Menschen eigentlich auf sich? Was für ein ungehobelter Gesell, er, der sich nicht scheut in einer ernsten Sache mit so unwürdigen Ausdrücken aufzuwarten!

Sokrates. So ist er eben, mein Hippias: kein Ausbund von Geist, sondern ein schlichter Mann aus dem Volke, der nichts als die Wahrheit will[25]). Gleichwohl muß der Mann seine Antwort erhalten und ich will mit meiner Meinung gleich hervortreten: wenn der Topf von einem tüchtigen Töpfer kunstmäßig hergestellt ist, glatt und schön gebrannt, nach Art der bekannten zweihenkeligen Töpfe, die sechs Maß halten und von tadelloser Schönheit sind — wenn es also ein solcher Topf ist, den er bei seiner Frage im Sinn hat, so ist zuzugeben, daß er schön sei. Denn wie könnten wir etwas Schönes für nicht schön erklären?

Hippias. Dies unter keinen Umständen, mein Sokrates.

Sokrates. Also auch ein schöner Topf, wird er sagen, ist etwas Schönes? Antworte.

Hippias. Nun ja, mein Sokrates, das mag der Fall sein. Schön ist auch dieses Gefäß, wenn es schön gearbeitet ist, aber verglichen mit einer Stute und einem Mädchen und allen anderen schönen Dingen hat es überhaupt keinen Anspruch darauf als schön beurteilt zu werden.

Sokrates. Gut. Ich verstehe, mein Hippias, man 289
muß dem, der so fragt, folgendes antworten: Mensch, du kennst nicht das treffende Wort des Heraklit, daß der schönste Affe häßlich ist, verglichen mit dem Men-

schengeschlecht[26]) und der schönste Topf häßlich, verglichen mit dem Geschlecht der Mädchen, wie der weise Hippias sagt. Nicht so, mein Hippias?

Hippias. Deine Antwort, Sokrates, war durchaus zutreffend.

11. Sokrates. So höre denn. Darauf nämlich wird er, wie ich versichern kann, sagen: Wie nun? Wenn man das Geschlecht der Mädchen mit dem der Götter vergleicht, wird es dann nicht damit ebenso gehen wie bei Vergleichung der Töpfe mit den Mädchen? Wird nicht das schönste Mädchen sich häßlich ausnehmen? Oder behauptet nicht Heraklit, auf den du dich berufst, ganz das Nämliche, daß nämlich der weiseste Mensch verglichen mit einem Gott sich wie ein Affe ausnehmen werde sowohl an Weisheit wie an Schönheit und allem anderen[27])? Wollen wir also zugestehen, Hippias, daß das schönste Mädchen im Vergleiche zu dem Geschlechte der Götter häßlich sei?

Hippias. Wer könnte denn dem widersprechen, mein Sokrates?

Sokrates. Wenn wir das also zugeben, wird er lachen und sagen: Erinnerst du dich auch, Sokrates, wonach du gefragt worden bist? Gewiß, werde ich sagen, nämlich nach dem eigentlichen Wesen des Schönen. Und nun, befragt nach dem Schönen, wird er erwidern, antwortest du mit dem, was nach deiner eigenen Behauptung ebensosehr häßlich wie schön ist? So scheint es, werde ich sagen. Oder was rätst du mir, mein Freund, zu sagen?

Hippias. Ich? Nichts anderes als dies. Und mit seiner Behauptung, daß gegen die Götter gehalten das Menschengeschlecht nicht schön sei, hat er offenbar recht.

Sokrates. Hätte nun — wird er erwidern — meine Frage an dich von vornherein gelautet: „Was ist schön und häßlich zugleich?“ und hättest du mir darauf diese deine vorliegende Antwort gegeben, wäre denn diese nicht richtig gewesen? Aber das Schöne selbst, durch das auch alles andere erst seinen Schmuck erhält und als schön

erscheint, sofern eben dieses Merkmal sich ihm beigesellt[28]) — glaubst du auch jetzt noch, daß dies ein Mädchen sei oder eine Stute oder eine Leier?

Hippias. Nun, mein Sokrates, wenn es dieses ist, worauf er hinzielt, was wäre dann leichter als die Beantwortung seiner Frage, was das Schöne sei, durch welches auch alles andere seinen Schmuck erhält und durch dessen Hinzutreten es als schön erscheint! Er ist also ein rechter Einfaltspinsel, dieser Mensch, und versteht nichts von schönen Kostbarkeiten. Denn wenn du ihm antwortest, dies Schöne, wonach er frage, sei nichts anderes als Gold, so wird er stutzig werden und jeden Versuch dich zu widerlegen aufgeben. Denn wir wissen ja doch alle, daß, wo dieses sich hinzugesellt, mag etwas auch vorher häßlich erscheinen, es nunmehr schön erscheinen wird im Schmuck des Goldes.

Sokrates. Da kennst du den Mann schlecht, mein Hippias, in seiner Widerstandskraft und der Zurückhaltung seiner Beistimmung zu irgendwelcher Behauptung.

Hippias. Was kommt denn hier darauf an, mein Sokrates? Eine Behauptung, die richtig ist, muß er eben auch 290 E
als richtig hinnehmen; wo nicht, so macht er sich nur lächerlich.

12. Sokrates. Nun, was die hier vorliegende Antwort anlangt, mein Bester, so wird er, weit entfernt sie ruhig hinzunehmen, mich vielmehr noch mit Spott überschütten und sagen: Du Tor, hältst du denn den Pheidias für einen schlechten Künstler? Worauf ich doch wohl antworten werde: „Nichts weniger als dies."

Hippias. Und mit Recht wirst du so antworten, Sokrates.

Sokrates. Ja, mit Recht. Und so wird denn zwar, wenn ich ihm zugebe, daß Pheidias ein guter Künstler sei, sagen: So hätte also Pheidias, meinst du, von dieser Schönheit, die du als solche bezeichnest, nichts gewußt? Darauf werde ich sagen: Wieso denn? Weil — so wird er erwidern — er die Augen der Athene nicht aus Gold

machte, auch das Gesicht nicht und auch die Füße und Hände nicht, obschon sie in Gold doch nach dieser Annahme am schönsten erscheinen mußten, sondern aus Elfenbein. Offenbar war es Unwissenheit, die ihn diese Fehler begehen ließ: er wußte nicht, daß Gold es ist, was alles schön macht, dem es sich beigesellt. Was werden wir ihm nun auf diese Äußerung antworten, mein Hippias?

Hippias. Ganz einfach. Wir werden sagen, daß er recht daran tat. Denn auch, was aus Elfenbein ist, ist, dächte ich, schön.

Sokrates. Wie kommt es also — wird er sagen — daß er nicht auch die Pupillen aus Elfenbein machte, sondern aus Stein, den er so aussuchte, daß er sich dem Elfenbein möglichst nahe anpaßte? Oder ist auch der schöne Stein etwas Schönes? Soll das gelten, mein Hippias?

Hippias. Das soll es, wenn er nämlich passend ist.

Sokrates. Wenn aber nicht passend, dann häßlich? Soll ich das zugeben oder nicht?

Hippias. Gib es nur zu, für den Fall nämlich, daß er nicht passend ist.

Sokrates. Aber wie nun? Das Elfenbein und das Gold — wird er sagen —, du weiser Mann, läßt es nicht, wo es hinpaßt, die Dinge schön erscheinen, wo es aber nicht hinpaßt, da häßlich? Wollen wir das leugnen, oder wollen wir ihm einräumen, daß er recht hat?

Hippias. So viel wenigstens werden wir ihm einräumen, daß das für etwas Passende in jedem einzelnen Falle die Wirkung hat es schön zu machen.

Sokrates. Paßt nun also — so wird er sagen — für jenen schönen, vorhin erwähnten Topf, wenn man ein Gericht schönen Bohnenbreis in ihm kocht, ein goldener Rührlöffel oder einer aus Feigenholz?

13. Hippias. Was für ein unausstehlicher Mensch, beim Herakles, mein Sokrates! Willst du mir nicht sagen, wer er eigentlich ist?

Sokrates. Du würdest ihn ja doch nicht kennen, wenn ich dir den Namen sagte.

Hippias. Aber so viel weiß ich auch jetzt schon, von ihm, daß er ein laienhafter Schwätzer ist.

Sokrates. Jedenfalls ist er, mein Hippias, ein Mensch, dem schwer beizukommen ist, doch dem mag sein wie ihm wolle: was werden wir antworten auf seine Frage, welcher von den beiden Rührlöffeln für den Brei und für den Topf passe? Offenbar doch der aus Feigenholz? Denn er macht ja doch den Brei würziger und bewahrt uns vor der Gefahr den Topf zu zertrümmern, den Brei zu verschütten, das Feuer auszulöschen und die eines herrlichen Schmauses Harrenden leer ausgehen zu lassen. Jener goldene Rührlöffel dagegen könnte all dies Unheil anrichten, so daß wir meiner Ansicht nach weit besser 291 S
tun den feigenhölzernen für passender zu erklären als den goldenen, wenn du nicht etwa widersprichst[29]).

Hippias. Er ist in der Tat passender, mein Sokrates; aber mit einem Menschen, der sich auf solche Fragen legt, möchte ich mich nicht in Unterredungen einlassen.

Sokrates. Und das mit Recht, mein Lieber. Denn für dich paßt es allerdings wenig, dich des Näheren mit so niedrigen Ausdrücken zu befassen, einen Mann, der in so schönem Gewande und in so schöner Fußbekleidung prangt und in ganz Hellas ob seiner Weisheit gepriesen wird. Mir dagegen macht es nichts aus mich mit dem Menschen abzugeben. Fahre also fort mich zu belehren und antworte mir zuliebe. Wenn nämlich der feigenhölzerne Löffel mehr paßt als der goldene — wird der Mensch sagen — dann wird er doch wohl auch schöner sein, da zugestandenermaßen, mein Sokrates, das Passende schöner ist als das Nichtpassende? Wollen wir also einräumen, mein Hippias, daß der feigenhölzerne schöner ist als der goldene?

Hippias. Darf ich dir sagen, Sokrates, wofür du das Schöne erklären mußt, um all das lästige Gerede loszuwerden?

Sokrates. Das darfst du gewiß; doch zuvor mußt du mir erst noch sagen, welche Antwort ich geben soll auf

die Frage, welcher von den beiden eben genannten Rührlöffeln passender und schöner sei.

Hippias. Nun, wenn dir's recht ist, so antworte ihm: der aus Feigenholz gemachte.

Sokrates. Nun also rücke heraus mit dem, was du eben sagen wolltest. Denn bei jener Antwort, mit der ich das Schöne als Gold erklären soll, wird sich meines Bedünkens Gold um nichts schöner erweisen als Feigenholz. Wie aber lautet deine nunmehrige Erklärung des Schönen?

Hippias. Ich werde es dir sagen. Denn täusche ich mich nicht, so wünschst du das Schöne in der Antwort so erklärt zu sehen, daß es niemals und unter keinen Umständen irgendeinem als häßlich erscheint.

Sokrates. Allerdings, mein Hippias; und jetzt endlich nimmst du es von der richtigen Seite.

Hippias. So höre denn. Und wenn einer gegen diese Erklärung noch eine Einwendung zu machen vermag, so werde ich — des kannst du sicher sein — zugeben, daß ich von der Sache rein gar nichts verstehe.

Sokrates. Nur heraus damit, so schnell wie möglich, bei den Göttern.

Hippias. Also: Meiner Meinung nach ist es immer und für jedermann und überall das Schönste, reich, gesund und geehrt von den Hellenen, in vorgerückten Jahren nach schöner Bestattung der gestorbenen eigenen Eltern von seinen eigenen Nachkommen schön und stattlich begraben zu werden[30]).

14. Sokrates. Potztausend, mein Hippias, was für ein Ausspruch, wie wunderherrlich, großartig und deiner würdig. Und, bei der Hera, ich bin stolz darauf, daß du mir mit so unverkennbarem Wohlwollen nach Kräften zu Hilfe kommst. Aber gegen den Mann richten wir damit doch nichts aus, sondern er wird uns nun erst recht verlachen. Das kannst du mir glauben.

Hippias. Ein übel angebrachtes Lachen, mein Sokrates, denn wenn er auf diese meine Entscheidung nichts
s St. zu erwidern weiß, wohl aber lacht, so wird er damit nur

sich selbst verlachen und sich selbst lächerlich machen vor den Anwesenden.

Sokrates. Vielleicht verhält es sich so, vielleicht aber — und mir ahnt so etwas — könnte es dahin kommen, daß er mich nicht bloß verlacht, sondern auch —

Hippias. Nun, was denn sonst noch?

Sokrates. Daß er, wenn er einen Stock zur Hand hat und es mir nicht gelingt mich aus dem Staube zu machen, mir übel mitzuspielen suchen wird.

Hippias. Wie meinst du das? Ist denn der Mensch dein Gebieter? Und wird er für solche Missetat nicht gerichtlich büßen und zu Strafe verurteilt werden? Oder gilt in euerem Staat nicht Recht und Gesetz, sondern darf jeder den anderen ungerechterweise schlagen?

Sokrates. Das durchaus nicht.

Hippias. Also wird er gestraft werden, wenn er dich nämlich ungerechterweise schlägt.

Sokrates. Nein, nein, mein Hippias, von ungerechten Schlägen kann bei einer solchen Antwort nicht die Rede sein, sondern nur von gerechten, wenigstens meiner Ansicht nach.

Hippias. Also auch meiner Ansicht nach, mein Sokrates, da du dies selbst glaubst.

Sokrates. Soll ich dir nicht auch den Grund mitteilen[31]), weshalb ich selbst glaube, daß bei dieser Antwort die Schläge gerecht sind? Oder wirst auch du mich ohne Verhör schlagen? Oder wirst du mich erst zu Worte kommen lassen?

Hippias. Das wäre doch arg, mein Sokrates, wenn ich dich nicht zu Worte kommen lassen wollte. Aber, wie meinst du es?

15. Sokrates. Ich werde es dir sagen und zwar so, daß ich mich in der nämlichen Weise wie vorhin an die Stelle jenes Mannes setze, damit ich mich nicht gegen dich in beleidigenden und ungehörigen Ausdrücken ergehe, wie sie jener gegen mich brauchen wird. Denn glaube mir, er wird sich so äußern: „Sage mir, Sokrates, glaubst

du ungerechterweise Schläge zu bekommen, der du einen so gewaltigen Dithyrambus anstimmst und dich dabei in solche Disharmonien zu dem Thema verirrst?" Wieso denn, werde ich sagen. „Wieso?" — wird er sagen — „bist du nicht imstande dich zu erinnern, daß ich nach dem Schönen an sich fragte, was allem, dem es sich beigesellt, die Schönheit verleiht, dem Stein, dem Holz, den Menschen, dem Gott und auch einer jeden Handlung und jeder Errungenschaft im Wissensreiche? Denn nach dem Wesen der Schönheit selbst, o Mensch, frage ich und kann mich dir ebensowenig verständlich machen[32]) wie einem Stein, der etwa an deiner Stelle hier neben mir läge, und zwar einem Mühlstein ohne Ohren und Hirn." Würdest du nun nicht ärgerlich werden, mein Hippias, wenn ich, eingeschüchtert, darauf folgendes erwidern würde: „Aber Hippias hat doch diese Erklärung für das Schöne aufgestellt, und doch lautete meine Frage an ihn ganz so wie die deinige an mich, nämlich was schön für alles und immer schön ist." Wie meinst du nun? Wirst du nicht ärgerlich werden, wenn ich dies sage?

Hippias. Ich weiß genau, mein Sokrates, daß das, was ich für schön erklärte, für alles schön ist und auch so scheinen wird.

Sokrates. Auch sein wird? wird er fragen. Denn das Schöne ist doch wohl immer schön.

Hippias. Gewiß.

Sokrates. Also doch auch war? — wird er fragen.

Hippias. Auch war.

Sokrates. Also auch für den Achilleus — wird er weiter fragen — erklärte der Elische Gast es für schön später als seine Vorfahren begraben zu werden und so auch für seinen Großvater Aiakos und für die übrigen Abkömmlinge der Götter und auch für die Götter selbst?

16. Hippias. Was soll das? Zum Henker mit ihm! Was der Mensch da frägt, mein Sokrates, ist ja geradezu ein Frevel gegen die Götter.

Sokrates. Wie? Auf die Frage eines anderen hin

Behauptungen aufzustellen wie die eben angeführten, ist das nicht erst recht gottlos?

Hippias. Vielleicht.

Sokrates. Vielleicht also bist du es, der so gottlose Behauptungen aufstellt. Denn du behauptest ja, daß es für alle und immer schön sei von den Nachkommen begraben zu werden und die Eltern zu begraben. Oder war nicht einer von diesen allen auch Herakles und alle die eben genannten?

Hippias. Aber ich meinte damit nicht, daß es für die Götter so sei.

Sokrates. Auch nicht für die Heroen, wie es scheint.

Hippias. Wenigstens nicht für diejenigen, die Kinder von Göttern waren.

Sokrates. Aber für die, welche es nicht waren?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Also nach deiner Auffassung und Darstellung ist es, wie es scheint, unter den Heroen für den Tantalos zwar und Dardanos und Zethos unerhört und unheilig und häßlich, für den Pelops dagegen und die übrigen Heroen, mit deren Abkunft es ebenso steht, schön[33]).

Hippias. Mir wenigstens scheint es so.

Sokrates. Dir also scheint es — so wird er erwidern — im Widerspruch mit dem, was du eben noch behauptetest, zuweilen und für manche häßlich zu sein, daß die Vorfahren von den Nachkommen begraben werden, ja, noch mehr allem Anschein nach: es scheint dir nämlich unmöglich zu sein, daß dies für alle und immer schön gewesen sei und sei. Also mit dieser Bestimmung steht es um nichts besser als mit jener früheren, den Mädchen und dem Topf, ja hier nimmt es sich sogar noch lächerlicher aus, wenn es für die einen schön, für die anderen nicht schön ist. Und so bist du — wird er fortfahren — auch heute noch nicht imstande, mein Sokrates, die Frage nach dem Wesen des Schönen zu beantworten. Diese und ähnliche höhnische Einwürfe wird er mir mit Recht machen, wenn ich ihm diese Antwort gebe.

17. In der Regel nun, mein Hippias, ist seine Unterhaltung mit mir dieser Art. Bisweilen aber gibt er mir, als hätte er Mitleid mit meiner mangelhaften Erfahrung und Bildung, einen bestimmten Hinweis, indem er frägt, ob mir das Schöne oder wonach er sonst gerade forscht und wovon sonst die Rede ist, von folgender bestimmten Art zu sein scheine.

Hippias. Wie meinst du das, mein Sokrates?

Sokrates. Ich will es dir deutlich machen[34]). Du wunderlicher Sokrates — so sagt er —, laß ab davon dergleichen Antworten und auf diese Weise zu geben. Denn sie sind doch gar zu einfältig und leicht zu widerlegen. Dagegen prüfe einmal, ob etwas von der Art schön zu sein scheint, wie wir es vorhin in einer der Antworten berührten[35]), wo wir sagten das Gold sei schön für alles wofür es passe, wofür es dagegen nicht passe, da nicht, und so sei auch alles andere schön, dem dieses (das Passende) beiwohne. Das Passende an sich also und die Natur des Passenden an sich mußt du darauf hin prüfen, ob es etwa das Schöne sei. Ich pflege ihm nun bei dergleichen Fragen immer beizustimmen; denn ich weiß nichts zu entgegnen. Wie aber denkst du darüber? Scheint dir das Passende schön zu sein?

Hippias. Unbedingt, mein Sokrates.

Sokrates. Sehen wir uns gehörig um, um uns vor Täuschungen zu bewahren.

Hippias. Ja, wir müssen die Augen gehörig offen halten.

Sokrates. So sieh denn zu. Bestimmen wir das
294 St. Passende als das, was durch seine Gegenwart bewirkt, daß alles, dem es beiwohnt, als schön erscheint, oder was bewirkt, daß es schön ist, oder keines von beiden?

Hippias. Meiner Ansicht nach ist es —

Sokrates. Nun, welches von beiden[36])?

Hippias. Dasjenige, welches bewirkt, daß es als schön erscheint wie z. B. einer, wenn er Kleider oder Schuhe anlegt, die ihm gut stehen, mag er auch sonst ein Gimpel sein, schöner erscheint.

Sokrates. Wenn also das Passende bewirkt, daß er schöner erscheint als er ist, so wäre das Passende doch eine Art Täuschung rücksichtlich des Schönen, wäre also doch nicht das, was wir suchen, mein Hippias? Denn wir suchten von Anfang an das, was alle schönen Handlungen schön macht, entsprechend etwa einer Untersuchung über die Frage, was alles Große groß macht, nämlich das Überragende. Denn durch dieses ist alles groß und wenn die betreffenden Gegenstände auch nicht so scheinen, aber tatsächlich überragend sind (ein größeres Maß haben), so sind sie notwendig groß. Und in dieser Weise fragen wir nun auch nach dem Schönen, durch welches alles schön ist, gleichviel ob es so erscheine oder nicht. Was ist es also? Mit dem Passenden nämlich kann es doch nicht zusammenfallen. Denn das Passende läßt, deiner Auffassung nach, die Dinge schöner erscheinen als sie sind, läßt sie aber nicht so erscheinen wie sie sind. Es gilt aber, wie eben gesagt, die Bestimmung für das zu finden, was bewirkt, daß sie schön sind, gleichviel ob sie so scheinen oder nicht. Denn dies ist es, was wir suchen, wenn wir das Schöne suchen.

Hippias. Aber das Passende, mein Sokrates, bewirkt durch seine Gegenwart, daß sie sowohl schön sind als auch so erscheinen.

Sokrates. Was also wirklich schön ist, das muß notwendig auch schön scheinen, wenn ihm nämlich dasjenige beigesellt ist, was den schönen Schein bewirkt?

Hippias. Notwendig.

18. Sokrates. Werden wir nun zugeben, mein Hippias, daß alles Gesetzmäßige und alle Bestrebungen, die tatsächlich schön sind, auch für schön angesehen werden und allen jederzeit auch so erscheinen? Oder verhält es sich da im Gegenteil nicht so, daß tatsächlich darüber Unkenntnis herrscht und daß über nichts mehr Streit und Kampf stattfindet als gerade hierüber, sowohl in den persönlichen Beziehungen der Einzelnen zueinander wie im öffentlichen Leben der Staaten?

Hippias. Ja, mein Sokrates, das letztere ist der Fall.

Sokrates. Und dem wäre doch nicht so, wenn mit der Wirklichkeit auch der Schein verbunden wäre. Das wäre aber der Fall, wenn (wie du meinst) das Passende schön wäre und bewirkte, daß die Dinge nicht nur schön sind, sondern auch so scheinen. Mithin wird das Passende, wenn es das die tatsächliche Schönheit Bewirkende ist, wohl jenes Schöne sein, das wir suchen, nicht aber dasjenige sein, was den Schein bewirkt. Wenn aber das Passende dasjenige ist, was den schönen Schein bewirkt, so wird es nicht das von uns gesuchte Schöne sein. Denn dieses bewirkt, daß die Dinge wirklich schön sind. Ein und dasselbe aber ist nicht imstande zu bewirken, daß die Dinge zugleich schön scheinen und auch schön sind; und das gilt nicht nur hinsichtlich ihrer Schönheit, sondern auch für jede andere Eigenschaft[37]). Laß uns also wählen: scheint das Passende dasjenige zu sein, was den schönen Schein oder das, was das wirkliche Sein bewirkt?

Hippias. Den Schein, mein Sokrates, wie mich dünkt.

Sokrates. Wie schade, mein Hippias! So wäre es denn für uns zu Ende mit der Erkenntnis des Wesens des Schönen; denn das Passende hat sich uns als etwas von dem Schönen Verschiedenes erwiesen.

Hippias. Ja, beim Zeus, mein Sokrates, und für mich höchst unerwartet[38]).

295 St. Sokrates. Gleichwohl, mein Lieber, wollen wir das Suchen danach noch nicht aufgeben. Denn noch habe ich einige Hoffnung, das Wesen des Schönen werde sich uns noch aufklären.

Hippias. Unter allen Umständen, mein Sokrates. Denn mit seiner Auffindung hat es eigentlich gar keine Not. Weiß ich doch ganz genau, daß, wenn ich nur eine kurze Weile mich in die Einsamkeit begäbe und die Sache bei mir erwöge, ich dir darüber Auskunft geben würde so genau, daß auch die peinlichste Genauigkeit daran nichts aussetzen könnte[39]).

19. Sokrates. Ach laß doch diese Großsprecherei, mein Hippias. Du siehst ja, was dies „Schöne" uns schon für Schwierigkeiten gemacht hat. Wer weiß, ob es nicht gar in Zorn gegen uns gerät und sich uns noch mehr entzieht[40]). Doch ich rede ins Blaue hinein. Denn du wirst es ja allem Anschein nach mit Leichtigkeit finden, wenn du für dich allein bist. Aber ich bitte dich ums Himmels willen es in meinem Beisein zu finden; oder wenn du willst, suche es wie bisher gemeinsam mit mir. Und wenn wir es finden, dann ist alles gut; wenn nicht, so werde ich mich mit meinem Schicksal, denke ich, zufrieden geben, du aber wirst, wenn du dich von hier entfernt hast, es leicht finden. Sollten wir es aber jetzt finden, dann sei ganz unbesorgt: ich werde dir nicht lästig fallen durch etwaige Nachfrage nach dem Ergebnis deines Nachdenkens über die Sache[41]). Jetzt aber prüfe, ob du mit folgender Erklärung des Schönen einverstanden bist. Ich erkläre es also für — aber du mußt ganz genau auf mich acht geben und zusehen, daß ich nicht etwa eine Albernheit vorbringe — das also gelte uns als schön, was brauchbar ist. Zu dieser Aufstellung ward ich durch folgende Erwägungen geführt: Schön sind doch — so behaupten wir — nicht diejenigen Augen, die von der Art zu sein scheinen, daß sie nicht fähig sind zu sehen, sondern diejenigen, die fähig und brauchbar sind zum Sehen. Nicht wahr?

Hippias. Ja.

Sokrates. Auch den ganzen Körper erklären wir doch in diesem Sinne für schön, den einen zum Lauf, den anderen zum Ringkampf, und so auch alle Geschöpfe für schön, ein Pferd, einen Hahn, eine Wachtel, und ebenso alle Geräte und Fahrzeuge zu Lande wie auch Frachtschiffe und Dreiruderer auf dem Meere, ja auch alle Werkzeuge sowohl im Dienste der Musik wie der übrigen Künste, ferner auch — dein Einverständnis vorausgesetzt — die Berufstätigkeiten und die Gesetze — fast alles dies nennen wir schön in dem nämlichen Sinne: indem wir bei jedem einzelnen Ding auf seine natürliche Beschaffenheit, auf

die Art seiner Herstellung sowie auf seinen sonstigen Zustand achten, erklären wir das Brauchbare und inwiefern es brauchbar ist und wozu und wann es brauchbar ist, für schön, dasjenige aber, was in allen diesen Beziehungen unbrauchbar ist, für häßlich[42]) (verwerflich). Bist du nicht auch dieser Meinung, mein Hippias?

Hippias. Gewiß.

20. Sokrates. Wir behaupten also jetzt mit Recht, wenn überhaupt irgend etwas, so sei das Brauchbare schön?

Hippias. Mit Recht in der Tat, mein Sokrates.

Sokrates. Was nun das Vermögen hat je nach dem einzelnen Fall etwas Bestimmtes herzustellen, das ist doch auch brauchbar für das wozu es imstande ist, was aber dies Vermögen nicht hat, das ist doch unbrauchbar?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Vermögen also ist Schönheit, Unvermögen dagegen Häßlichkeit[43])?

Hippias. Ganz entschieden, mein Sokrates. Wie so
aus St. manches andere uns für die Richtigkeit dieses Satzes zeugt, so vor allem das staatliche Leben, denn im staatlichen Leben und in seiner Heimatstadt vermögend zu sein ist das Allerschönste, unvermögend zu sein dagegen das Allerhäßlichste[44]).

Sokrates. Wohl gesprochen. Ist nun, bei den Göttern, mein Hippias, deshalb auch die Weisheit das Allerschönste, die Unwissenheit dagegen das Allerhäßlichste?

Hippias. Selbstverständlich[45]), mein Sokrates.

Sokrates. Halte an dich, mein lieber Freund. Denn ich bin nicht ohne Besorgnis rücksichtlich der Bedeutung dessen, was wir behaupten.

Hippias. Was soll diese Besorgnis, mein Sokrates? Denn gerade jetzt war deine Ausführung so wunderschön im Zuge.

Sokrates. Ich wünschte wohl, es wäre so, aber erwäge mit mir folgendes Bedenken. Kann einer irgend etwas tun, wozu er weder die Kenntnis noch das Vermögen hat?

Hippias. Nimmermehr. Denn wie könnte er tun, wozu er nicht das Vermögen hat?

Sokrates. Diejenigen also, welche unabsichtlich Fehler begehen und Verkehrtes (Schlechtes) tun und verrichten, würden doch das nimmermehr tun, wenn sie es nicht zu tun vermöchten?

Hippias. Offenbar.

Sokrates. Aber ein Vermögen ist es doch, durch dessen Besitz die Vermögenden vermögen. Denn ein Unvermögen kann es doch nicht sein.

Hippias. Nein, das nicht.

Sokrates. Alle aber, die etwas tun, vermögen doch das zu tun, was sie tun?

Hippias. Ja.

Sokrates. Nun tun aber doch alle Menschen von Kind auf viel mehr Schlechtes als Gutes und begehen Fehler wider ihren Willen.

Hippias. So ist es.

Sokrates. Wie also? Dieses Vermögen und dieses Brauchbare, dessen Brauchbarkeit sich auf die Verübung von etwas Schlechtem bezieht — werden wir das für schön erklären, oder eine solche Erklärung weit von uns weisen?

Hippias. Weit, mein Sokrates, meiner Meinung nach.

Sokrates. Also, mein Hippias, das Vermögende und Brauchbare ist allem Anschein nach für uns nicht das Schöne.

Hippias. Wenigstens dann nicht, mein Sokrates, wenn das Schöne nur Gutes zu wirken vermag und nur für solcherlei Zwecke brauchbar ist.

21. Sokrates. Damit ist es also nichts, daß das Vermögende und Brauchbare schlechthin schön wäre. Sondern was wir eigentlich beabsichtigten zu sagen war dies, mein Hippias, daß das, was brauchbar und vermögend ist etwas Gutes zu bewirken — daß dies und nichts anderes das Schöne ist.

Hippias. Einverstanden.

Sokrates. Aber dieses ist offenbar das Nützliche[46]). Oder nicht?

Hippias. Gewiß.

Sokrates. In diesem Sinne sind sowohl die schönen Körper wie die schönen Gesetzesvorschriften und die Weisheit und alles vorhin Genannte schön, nämlich weil sie nützlich sind.

Hippias. Offenbar.

Sokrates. Das Nützliche also scheint uns das Schöne zu sein, mein Hippias.

Hippias. Unbedingt, mein Sokrates.

Sokrates. Nun ist aber doch das Nützliche das, was Gutes bewirkt[47]).

Hippias. Das ist es.

Sokrates. Das Bewirkende ist aber doch nichts anderes als die Ursache. Nicht wahr?

Hippias. Ja.

Sokrates. Das Schöne ist also die Ursache des Guten.

Hippias. So ist es.

Sokrates. Aber die Ursache und das, wovon sie
97 St. die Ursache ist, mein Hippias, sind doch verschiedene Dinge. Denn die Ursache kann doch nicht die Ursache der Ursache (sondern nur der Wirkung) sein. Mache es dir folgendermaßen klar: hat sich die Ursache nicht als ein Bewirkendes erwiesen?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Von dem Bewirkenden nun wird doch nichts anderes bewirkt als das Werdende, nicht aber das Bewirkende?

Hippias. So ist es.

Sokrates. Nun ist aber doch das Werdende etwas anderes als das Bewirkende?

Hippias. Ja.

Sokrates. Mithin ist die Ursache nicht die Ursache der Ursache, sondern dessen, was durch sie wird.

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Wenn also das Schöne Ursache des Guten

ist, so verdankt doch wohl das Gute sein Werden dem Schönen. Und wie es scheint, bemühen wir uns um Einsicht und um alles übrige Schöne so eifrig aus dem Grunde, weil das, was diese leisten und hervorbringen, das Gute nämlich, der Mühe wert ist, und nach dem Ergebnis unserer Untersuchung hat es den Anschein, als stünde das Schöne in einer Art Vaterverhältnis zu dem Guten.

Hippias. Gewiß. Denn was du sagst, mein Sokrates, ist recht und schön.

Sokrates. Habe ich nun nicht auch recht, wenn ich sage, daß weder der Vater der Sohn ist noch der Sohn der Vater?

Hippias. Durchaus recht.

Sokrates. So wenig die Ursache (das Verursachende) das Werdende ist, so wenig ist anderseits das Werdende die Ursache.

Hippias. Sehr wahr.

Sokrates. Beim Zeus also, mein Bester: so wenig das Schöne gut ist, so wenig ist das Gute schön. Oder hältst du das noch nach dem bisher Gesagten für möglich?

Hippias. Nein, beim Zeus, das scheint mir unmöglich.

Sokrates. Hat das nun unseren Beifall und können wir uns zu der Behauptung entschließen, daß das Schöne nicht gut und das Gute nicht schön sei?

Hippias. Nein, beim Zeus, das will mir durchaus nicht zu Sinn[48]).

Sokrates. Und das mit Recht, beim Zeus, mein Hippias. Und was mich anlangt, so hat es von allen bisherigen Behauptungen am wenigsten meinen Beifall.

Hippias. Ja, das hat wohl seinen guten Grund.

22. Sokrates. Es dürfte also wohl tatsächlich damit nicht so stehen wie es uns kurz vorher noch schien, wo wir den Satz, daß das Nützliche und das, was brauchbar und vermögend sei etwas Gutes zu bewirken, für den schönsten erklärten[49]). Nein! Vielmehr ist diese Behauptung womöglich noch lächerlicher als jene ersten, denen

zufolge wir das Mädchen für das Schöne hielten und was wir sonst im einzelnen damals noch aufgezählt haben.

Hippias. Allem Anschein nach.

Sokrates. Und ich weiß nun nicht mehr aus und ein, mein Hippias, sondern bin ratlos. Du aber, weißt du etwas zu sagen?

Hippias. Für den Augenblick nicht, aber, wie vorhin bemerkt, bei einigem Nachdenken bin ich sicher es zu finden.

Sokrates. Aber ich brenne so von Wißbegierde, daß ich mich außerstande fühle, deine Zögerung über mich ergehen zu lassen. Und ich glaube auch eben auf einen guten Gedanken gekommen zu sein. Denn gib acht: wenn wir das, was uns Freude macht — beileibe nicht etwa alle Arten von Lust, sondern nur solche Lust, die durch das Gehör und das Gesicht vermittelt wird — wenn wir also das für schön erklären[50]), wie würden wir damit
98 St. wohl die Sache ausfechten? An schönen Menschen nämlich, mein Hippias, sowie an Zierarbeiten, Gemälden und Bildwerken, sofern sie schön sind, haben wir doch beim Beschauen unsere Freude. Und die schönen Töne, die gesamte Musik sowie auch die Reden und dichterischen Darstellungen haben doch ganz die nämliche Wirkung. Wenn wir also jenen dreisten Menschen mit der Antwort kämen: „Du Auserwählter, das Schöne ist das durch Gehör und Gesicht Ergötzende", dächtest du nicht, daß wir ihm damit seine Dreistigkeit legen würden?

Hippias. Mir wenigstens, mein Sokrates, will es scheinen, als ob damit das Wesen des Schönen trefflich erklärt würde.

Sokrates. Aber wie steht es nun mit den schönen Berufstätigkeiten und den Gesetzen, mein Hippias? Sollen wir auch diese als durch Gehör und Gesicht ergötzende hinstellen, oder sollen wir sie einer anderen Gattung zurechnen[51])?

Hippias. Vielleicht, mein Sokrates, kommt der Mensch gar nicht auf einen solchen Einwurf!

Sokrates. Beim Hund, mein Hippias, das sage wenigstens nicht von dem, vor dem ich mich mehr als vor jedem anderen schämen würde ihm mit leerem Geschwätz zu kommen und ihm blauen Dunst vorzumachen[52]).

Hippias. Wen meinst du denn damit?

Sokrates. Sokrates, des Sophroniskos Sohn, der mir ebensowenig erlauben würde einen solchen Einwand ohne nähere Erörterung leichthin vorzubringen als Dinge, die ich nicht weiß, als ein Wissender vorzutragen.

Hippias. Nun freilich, nachdem du es gesagt, will es auch mir selbst so scheinen, als ob jenes auf die Gesetze bezügliche Schöne doch etwas anderes sei.

23. Sokrates. Halte an dich, mein Hippias. Denn obschon wir mit dem Schönen in die nämliche mißliche Lage geraten sind wie kurz vorher, scheint doch einiges zugunsten der Meinung zu sprechen, als wären wir in einer andern, einer glücklichen Lage[53]).

Hippias. Wie meinst du das, mein Sokrates?

Sokrates. Ich will dir klarmachen was mir vorschwebt, wenn überhaupt etwas daran ist. Was nämlich die eben gegebene Hinweisung auf die Gesetze und die Berufstätigkeiten anlangt, so dürfte es sich vielleicht ersichtlich machen lassen, daß auch sie nicht ohne Zusammenhang sind mit derjenigen sinnlichen Wahrnehmung, die uns durch Gehör und Gesicht zuteil wird[54]). Indes wollen wir den Kampf, den der Satz, daß die durch diese Sinne uns vermittelte Lust das Schöne sei, uns auferlegt, so führen, daß wir dabei die Beziehung auf die Gesetze ganz außer Spiel lassen. Aber wenn uns nun irgendeiner, gleichviel ob der bisher Gemeinte oder sonst ein beliebiger anderer fragte: Wie kommt ihr denn dazu, mein Hippias und Sokrates, aus dem Gebiete der Lust dasjenige Lustvolle (Angenehme), das ihr nach dem angegebenen Gesichtspunkte als schön bezeichnet, auszusondern, dagegen den übrigen Sinnesempfindungen, die wir durch Speise, Trank, Liebesgenüsse und alles andere dieser Art erhalten, die Bezeichnung des Schönen zu versagen? Oder haltet ihr

sie gar nicht einmal für lustvoll (angenehm) und sprecht ihnen überhaupt jeden Anteil an Lust ab und beschränkt diese lediglich auf das Sehen und Hören? Was werden wir da antworten, mein Hippias?

Hippias. Wir werden unbedingt behaupten, mein Sokrates, daß auch mit den anderen Sinnesempfindungen gar große Lüste verbunden seien.

Sokrates. Wenn sie also — wird er sagen — Lüste sind nicht minder als jene, warum versagt ihr ihnen den
9 st. Namen des Schönen und wollt sie nicht als schön gelten lassen? Weil — werden wir erwidern — männiglich uns verlachen würde, wenn wir Essen statt für etwas Lustvolles (Angenehmes) für etwas Schönes, und Wohlgeruch statt für etwas Angenehmes für etwas Schönes erklären wollten. Was aber die Liebesgenüsse anlangt, so werden alle für sie als für die lustvollsten eintreten; und doch muß man, wenn man sich tatsächlich ihnen hingibt, dabei so zu Werke gehen, daß niemand es sieht, da es keinen häßlicheren Anblick gibt. Auf diese unsere Äußerungen, mein Hippias, würde er vielleicht erwidern: Auch ich verstehe, daß ihr euch von vornherein schämt diese Lüste als schön zu bezeichnen, weil sie bei den Menschen nicht dafür gelten. Aber meine Frage ging nicht dahin, was bei der Menge als schön *gilt*, sondern was schön *ist*. Darauf wird, denke ich, unsere Antwort gemäß dem von uns zu Anfang aufgestellten Satze lauten: „Wir behaupten, daß derjenige Teil des Angenehmen, der durch Gesicht und Gehör vermittelt wird, schön sei. Aber läßt du diesen Satz auch gelten?“ Oder was sollen wir sonst sagen, mein Hippias?

Hippias. Nach allem Vorangehenden, mein Sokrates, können wir unmöglich etwas anderes sagen als dies.

24. Sokrates. Wohlgesprochen — wird er sagen —. Wenn also das durch Gesicht und Gehör vermittelte Angenehme schön ist, so ist doch offenbar derjenige Teil des Angenehmen (Lustvollen), auf den das nicht zutrifft, *nicht* schön? Werden wir das zugeben?

Hippias. Ja.

Sokrates. Ist nun etwa — wird er sagen — die durch das Gesicht vermittelte Lust durch Gehör und Gesicht lustvoll? Darauf wir: Unmöglich kann das, was uns durch eines von beiden vermittelt wird, durch beides lustvoll sein — denn das ist doch wohl der Sinn deiner Äußerung —, sondern unsere Meinung ging dahin, daß sowohl jede dieser beiden Arten der Lust für sich schön sei, wie auch beide zusammen. Wird dies nicht unsere Antwort sein[55])?

Hippias. Ja, gewiß.

Sokrates. Unterscheidet sich — wird er nun sagen — irgendeine beliebige Lust von einer anderen dadurch, daß sie Lust ist? Denn hier ist die Frage nicht nach größerer oder geringerer Lust oder nach einem höheren oder minderen Grade derselben, sondern danach, ob der Unterschied der einen Lust von der anderen eben darin besteht, daß die eine von ihnen Lust ist, die andere keine Lust ist. Diese Frage müssen wir doch mit Nein! beantworten. Nicht wahr?

Hippias. Ja, so denke ich auch.

Sokrates. Ihr habt also doch wohl — wird er sagen — diese Lüste aus einem anderen Grunde als weil sie Lüste sind, aus den übrigen Lüsten herausgehoben, indem ihr an diesen beiden wahrnahmet, daß sie ein von den übrigen sie unterscheidendes Merkmal an sich haben, im Hinblick auf welches ihr sie als schön bezeichnet. Und dies Merkmal kann nicht das jeweilig sie vermittelnde Organ sein[56]). Denn um die durch das Gesicht vermittelte Lust zu einer schönen zu machen, dazu reicht doch der Umstand noch nicht aus, daß sie durch das Gesicht bewirkt wird. Denn wäre dieses für sie der Grund, daß sie schön ist, so könnte ja die andere, die durch das Gehör vermittelte, nimmermehr schön sein[57]); ist sie ja doch keine durch das Gesicht vermittelte Lust. „Du hast recht" — so wird unsere Antwort doch lauten?

Hippias. Ja, so wird sie lauten.

300 St. Sokrates. Und anderseits ist auch die durch das Gehör vermittelte Lust nicht deshalb schön, weil sie durch das Gehör vermittelt wird. Denn dann wäre wieder die durch das Gesicht vermittelte Lust nimmermehr schön, ist sie ja doch keine durch das Gehör vermittelte Lust. Werden wir, mein Hippias, dem Manne recht geben, wenn er sich so äußert?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. „Aber beide sind doch schön, wie ihr behauptet." Das ist doch unsere Behauptung?

Hippias. Das ist sie.

Sokrates. Sie haben also etwas an sich, was für beide der Grund ihrer Schönheit ist, ein gemeinsames gleiches Merkmal, das sowohl beiden zusammen zukommt wie auch jedem von beiden einzeln. Denn sonst wäre es ja nicht möglich, daß sie beide zusammen schön sind und auch jedes von ihnen einzeln. Antworte mir als wäre ich jener.

Hippias. Ich antworte, und zwar denke auch ich darüber so wie du es darstellst.

Sokrates. Wenn also diesen Lustarten beiden zusammen eine Eigenschaft anhaftet, die nicht auch jeder für sich allein zukommt, so wäre diese Eigenschaft gewiß nicht der Grund ihrer Schönheit.

Hippias. Wie wäre das wohl möglich, mein Sokrates, daß, während keinem von beiden für sich eine Eigenschaft, welcher Art sie auch sein mag, zukommt, diese Eigenschaft, die keinem von beiden für sich anhaftet, beiden zusammen zukomme?

Sokrates. Das hältst du für unmöglich?

Hippias. Ja. Denn sonst müßte ich ja mit völliger Unkenntnis geschlagen sein sowohl was die Natur der Dinge wie auch was die Art der sprachlichen Behandlung der vorliegenden Gedankenverhältnisse anlangt.

25. Sokrates. Schön, mein Hippias. Doch wer weiß? Vielleicht bilde ich mir nur ein, ich sähe etwas

von der Art, wie du es als unmöglich bezeichnest, während ich tatsächlich nichts sehe.

Hippias. Von Einbildung wollen wir nicht reden; denn es liegt ganz klar am Tage, daß du falsch siehst.

Sokrates. In der Tat aber schwebt mir vieles der Art vor der Seele, doch bin ich mißtrauisch dagegen, weil es dir nicht in den Sinn will, einem Mann, der unter den jetzt Lebenden sich mit seiner Weisheit das meiste Geld verdient hat, sondern nur mir, der ich mir niemals auch nur einen Pfennig verdient habe. Und fast komme ich auf den Gedanken, mein Freund, daß du mit mir Scherz treibst und mich absichtlich täuschst. So stark und zahlreich sind die Eindrücke, die sich mir aufdrängen[58]).

Hippias. Niemand wird besser wissen als du, mein Sokrates, ob ich scherze oder nicht, gegenüber deinen Versuchen, diese deine Gedanken auszusprechen. Denn es wird sich klar herausstellen, daß es rein nichts ist, was du vorbringst. Denn niemals wirst du nachweisen, daß, was weder mir noch dir als Eigenschaft zukommt, uns beiden zusammen als Eigenschaft zukommt.

Sokrates. Was soll das, mein Hippias? Aber vielleicht ist doch etwas an dem, was du sagst, und ich verstehe es nur nicht. Doch vernimm deutlicher von mir, was ich sagen will. Mir nämlich scheint es wohl möglich zu sein, daß, was mir nicht als Eigenschaft zukommt und was ich nicht bin und was auch du nicht bist, dies doch uns beiden als Eigenschaft zukommt und anderseits[59]), daß, was uns beiden als Eigenschaft zukommt, dies keiner von beiden für sich ist.

Hippias. Das sind ja reine Unbegreiflichkeiten, mein Sokrates, die du da vorbringst, noch schlimmer als die du kurz vorher vorbrachtest. Denn erwäge doch: wenn wir beide gerecht sind, ist es dann nicht jeder von uns beiden, oder wenn wir beide gesund sind, dann nicht jeder von beiden, oder wenn jeder von uns beiden ungerecht ist, sind wir es dann nicht auch beide, oder wenn beide ge- 301

sund, dann nicht auch jeder von beiden? Oder wenn einer von uns beiden irgendwie entkräftet ist oder verwundet oder geprügelt oder sonst in einer Leidenslage ist, würden wir dann nicht auch beide in dieser Lage sein? Mehr noch: wenn wir beide etwa von Gold oder von Silber oder von Elfenbein wären, oder wenn wir — mit Verlaub — von adeligem Geblüt wären oder weise oder hochgeehrt oder auch Greise oder Jünglinge oder was sonst Menschenmögliches, müßte dann nicht auch ganz unbedingt jeder von uns beiden dies sein?

Sokrates. Ohne Zweifel.

Hippias. Aber, mein Sokrates, du betrachtest eben die Dinge nicht in ihrem vollen Zusammenhang, du so wenig wie die, mit denen du deine Unterhaltungen zu führen pflegst. Vielmehr klopft ihr nur so an den Dingen herum, indem ihr das Schöne herausgreift und die einzelnen Seinsvorstellungen mit eueren Wortklaubereien zerstückelt. So kommt es denn, daß ihr die großen und durchgängigen (das Ganze umfassenden) natürlichen Zusammenhänge des Seins[60]) unbeachtet laßt. Und jetzt bist du gar so mit Blindheit geschlagen, daß du annimmst, es gebe einen Zustand oder ein Sein, das von besagten beiden zusammen gilt, von jedem einzelnen für sich aber nicht, oder anderseits von jedem einzelnen von beiden für sich, von beiden zusammen aber nicht. So unvernünftig und gedankenlos und einfältig und albern zeigt ihr euch.

26. Sokrates. Ja, mein Hippias, das ist nun einmal unser Los: „Nicht wie man's wünscht, sondern wie man's kann", wie es im Sprichwort heißt und wie die Leute in solchen Fällen immer zu sagen pflegen. Aber du erweist dich uns immer nützlich dadurch, daß du uns zurechtweist. So will ich denn auch jetzt dir noch deutlicher dartun, wie einfältig wir vor deiner vorhin mir erteilten Zurechtweisung waren, indem ich dir sage, was wir über die Sache für Vorstellungen haben. Oder soll ich's nicht sagen?

Hippias. Du wirst mir nichts Neues sagen, mein

Sokrates; denn ich weiß, wie es mit ihnen allen bestellt ist, die sich auf solche Wortklaubereien legen. Gleichwohl rede nur, wenn es dir Vergnügen macht.

Sokrates. Nun, es macht mir Vergnügen. Denn, mein Bester, ehe du dich über die Sache aussprachst[61]), waren wir so einfältig rücksichtlich deiner und meiner zu glauben, daß jeder von uns beiden für sich einer ist, daß aber dies, was von jedem Einzelnen von uns beiden gilt, nicht von uns beiden zusammen gilt. Denn wir sind nicht einer, sondern zwei. So einfältig waren wir. Jetzt aber sind wir von dir eines Besseren belehrt worden, nämlich daß, wenn wir beide zusammen zwei sind, auch jeder von uns für sich notwendig zwei ist; und wenn jeder für sich einer, wir auch beide zusammen notwendig einer sind. Denn gemäß dem durchgängigen Seinsverhältnis kann es sich nach Hippias[62]) gar nicht anders verhalten, sondern was beides zusammen ist, das muß auch jedes von beiden für sich sein, und was jedes von beiden für sich, das müssen auch beide zusammen sein. So bin ich denn von dir zur Vernunft gebracht worden und sitze nun hier, zum Schweigen verurteilt. Aber erst möchte ich doch von dir noch Belehrung über folgenden Punkt erbitten[63]): Sind wir, ich und du, einer, oder bist du zwei und ich zwei?

Hippias. Was sagst du, mein Sokrates?

Sokrates. Eben das, was ich sage. Ich scheue mich nämlich deutlich vor dir zu reden, denn du läßt mich deinen Zorn fühlen, sobald du glaubst mit einer Behauptung recht zu haben. Gleichwohl sage mir noch: Ist nicht jeder von uns beiden einer und hat er nicht diese Eigen- 303 s
schaft, einer zu sein?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Ist nun jeder von uns einer, so ist er doch wohl auch ungerade. Oder hältst du die Eins nicht für ungerade?

Hippias. Gewiß.

Sokrates. Sind wir nun auch beide zusammen ungerade, indem wir zwei sind?

Hippias. Das dürfte nicht der Fall sein, mein Sokrates.

Sokrates. Sondern gerade, beide zusammen. Nicht wahr?

Hippias. Allerdings.

Sokrates. Nun ist doch nicht etwa, weil wir beide zusammen gerade sind, deshalb auch jeder von uns beiden gerade?

Hippias. Gewiß nicht.

Sokrates. Also deine vorhin aufgestellte Behauptung[64]) ist unhaltbar: es ist nicht unbedingt notwendig, daß, was beide zusammen sind, auch jeder von beiden, und was jeder von beiden, das auch beide zusammen seien.

Hippias. Allerdings: in dergleichen Fällen nicht, wohl aber in solchen, wie ich sie vorher aufgezählt habe.

27. Sokrates. Es genügt schon, mein Hippias. Denn man kann auch damit zufrieden sein, da sich ja daraus ergibt, daß sich nur einiges so verhält, anderes dagegen nicht. Denn wenn du dich an den Ausgangspunkt dieser Gedankenreihe erinnerst, so sagte ich[65]), daß die durch das Gesicht und das Gehör vermittelte Lust nicht schön sei durch etwas, was jedem von ihnen beiden für sich als Seinszustand zukomme, beiden zusammen aber nicht, oder zwar beiden zusammen, jedem einzelnen dagegen nicht, sondern durch eine solche Eigenschaft, die sowohl beiden zusammen wie auch jedem von beiden für sich zukommt. Denn du räumtest ja ein[66]), daß beide sowohl zusammen schön seien wie auch jede für sich. Darum glaubte ich denn, daß, wenn beide zusammen schön sind, der Grund dafür in einem Seinszustande liegen müsse, der beiden zusammen zukommt, nicht aber in einem solchen, der nach der einen Seite hin versagt. Und das glaube ich auch jetzt noch. Doch sage mir, gewissermaßen ganz von vorn: wenn die durch das Gesicht vermittelte Lust und die durch das Gehör vermittelte sowohl beide zusammen schön sind wie auch jede

für sich, muß dann nicht das, was ihre Schönheit bewirkt, sowohl beiden zusammen zukommen wie auch jedem für sich?

Hippias. Gewiß.

Sokrates. Ist nun der Grund dafür, daß sie schön sind, etwa der, daß sie einzeln sowohl wie zusammen Lust sind? Oder wären aus diesem Grund nicht auch alle anderen Lüste mit demselben Rechte schön? Denn, wenn du dich erinnerst, zeigte es sich doch[67]), daß sie ebensogut Lüste sind.

Hippias. Ja, ich erinnere mich.

Sokrates. Vielmehr wird als Grund ihrer Schönheit der angegeben, daß sie durch Gesicht und Gehör vermittelt werden.

Hippias. So lautete die Behauptung.

Sokrates. Prüfe nun, ob ich die Wahrheit sage. Meiner Erinnerung nach nämlich ward behauptet, nur diejenige Lust sei schön, die durch Gesicht und Gehör vermittelt wird, keineswegs aber alle Lust.

Hippias. Richtig.

Sokrates. Nicht wahr, diese Eigenschaft kommt doch nur beiden zusammen zu, nicht jeder für sich? Das wurde ja auch schon im Vorhergehenden festgestellt[68]). Denn nicht jedes von ihnen für sich erhält seine Beschaffenheit durch beides[69]), sondern beide zusammen durch beides, jede für sich aber nicht. Ist es so?

Hippias. Ja.

Sokrates. Also steht die Sache nicht so, daß jedes von beiden für sich schön ist durch etwas was nicht auch jedem für sich zukommt[70]); denn der Begriff „beide" kommt nicht auch jedem von beiden für sich zu. Mithin ist es nach der Voraussetzung zwar statthaft beide zusammen schön zu nennen, nicht aber jedes für sich. Oder wie meinen wir? Ist es nicht notwendig so?

Hippias. Allem Anschein nach. 303 S

28. Sokrates. Wollen wir also beiden zusammen

zwar die Schönheit zuerkennen, jedem von ihnen für sich aber sie absprechen?

Hippias. Was stünde dem denn entgegen?

Sokrates. Folgendes steht, wie mir scheint, mein Freund, dem entgegen: es ergab sich uns, daß einige Eigenschaften sich in der Weise in jedem einzelnen Falle mit den Dingen verbinden, daß sie, wenn sie zweien zusammen zukommen, auch jedem für sich zukommen, und wenn jedem für sich, dann auch beiden zusammen, nämlich alle die Eigenschaften, die du anführtest[71]).

Hippias. Ja.

Sokrates. Von den Eigenschaften aber, die ich anführte, gilt das nicht. Zu ihnen gehörten nun auch eben die Begriffe „jedes von beiden" und „beides zusammen". Ist es so?

Hippias. Ja.

Sokrates. Zu welcher der beiden Begriffsarten gehört nun, mein Hippias, deiner Ansicht nach das Schöne? Zu den Begriffen, die du anführtest? Wenn ich kräftig bin und du, so sind wir es auch beide zusammen, und wenn ich gerecht bin und du, so sind wir es auch beide zusammen, und sind wir es beide zusammen, so ist es auch jeder für sich. Steht es nun nicht so auch mit der Schönheit? Wenn ich schön bin und du, sind wir es dann nicht auch beide zusammen, und wenn beide zusammen, dann nicht auch jeder für sich? Oder hindert nichts, daß es hiermit so stehe, wie bei den Zahlen, bei denen, wenn zwei zusammen gerade sind, jede für sich bald ungerade bald gerade sein kann, und anderseits, wenn jede für sich irrational ist, beide zusammen doch bald rational bald irrational sein können und Tausenderlei anderes der Art, was mir, wie ich seiner Zeit sagte[72]), vorschwebte? Zu welcher von beiden Arten rechnest du also das Schöne? Oder denkst du darüber ebenso wie ich? Es scheint mir nämlich völlig widersinnig zu sein, daß wir beide zusammen schön sind, jeder für sich aber nicht, oder jeder für sich, beide zusammen aber nicht; und so auch bei irgend sonst einem

derartigen Begriff. Wie entscheidest du dich? So wie ich oder nach jener Seite?

Hippias. So wie du, mein Sokrates.

Sokrates. Und daran tust du recht, mein Hippias, denn dadurch wird uns eine längere Erörterung erspart. Denn wenn das Schöne zu dieser Klasse gehört, dann kann die durch Gesicht und Gehör vermittelte Lust nicht mehr schön sein. Denn das durch Gesicht und Gehör Vermittelte macht wohl beides zusammen schön, nicht aber jedes für sich. Das aber erwies sich als unmöglich. Darüber sind wir, ich und du, vollkommen einverstanden, mein Hippias.

Hippias. Ja, das sind wir.

Sokrates. Unmöglich also kann die durch Gesicht und Gehör vermittelte Lust die Schönheit sein, denn wenn sie als solche gelten sollte, so führt das zu etwas Unmöglichem.

Hippias. So ist es.

29. Sokrates. So hebt denn noch einmal — wird jener sagen — von vorn an, da ihr hiermit das Ziel verfehlt habt. Wofür erklärt ihr dieses für beide Arten von Lust gültige Schöne, in Rücksicht auf welches ihr diesen Lüsten vor den anderen den Vorrang gebt und sie schön nanntet? Die Antwort darauf, mein Hippias, kann meiner Ansicht nach keine andere sein als die: „Weil diese die unschädlichsten und besten unter allen Lüsten sind, sowohl beide zusammen wie jede für sich.“ Oder kannst du etwas anderes nennen, wodurch sie sich von den übrigen abheben?

Hippias. Durchaus nicht; denn sie sind in der Tat die besten.

Sokrates. Das also — wird er sagen — erklärt ihr nun für das Schöne, die nützlichste[73]) Lust? Aller Wahrscheinlichkeit nach — werde ich antworten. Und du?

Hippias. Auch ich.

Sokrates. Nicht wahr — wird er darauf sagen — nützlich ist doch dasjenige, was das Gute bewirkt, das

Bewirkende aber und das Bewirkte erwiesen sich doch vorhin[74]) als verschieden voneinander, und unsere Rede
304 St. ist demnach wieder auf die frühere Rede zurückgekommen. Denn es kann weder das Gute schön noch das Schöne gut sein, wenn jedes von beiden ein Besonderes für sich ist[75]). „Unbedingt" — so werden wir antworten, mein Hippias, wenn wir bei Vernunft sind. Denn es wäre doch ein harter Verstoß, dem nicht recht zu geben, der die Wahrheit sagt.

Hippias. Aber, mein Sokrates, was ist denn nun alle diese deine Weisheit, wenn du dir's recht überlegst? Nichts als Brocken und Splitter von Reden, zerstückelte Teilchen, wie ich sie eben erst nannte[76]). Dagegen imstande zu sein durch eine gut und schön angelegte Rede vor Gericht oder in der Ratsversammlung oder vor sonst einer Behörde, vor der man zu reden hat, die Hörer für sich zu gewinnen und als Sieger nicht die kleinsten sondern die größten Kampfpreise davonzutragen, die Rettung nämlich der eigenen Person mitsamt dem Vermögen, sowie auch der Freunde — das nenne ich schön und schätzenswert. Darauf also muß man sein Trachten richten und diesen Wortklaubereien den Abschied geben, um nicht gar zu töricht zu erscheinen, indem man sich mit solchen Nichtigkeiten und Albernheiten abmüht wie den vorliegenden.

30. Sokrates. Mein lieber Hippias, du bist hochbegnadet, denn du weißt, was sich der Mensch zum Ziele erwählen muß und hast mit reichem Erfolge, wie du versicherst, dies Ziel verfolgt. Mich aber hält ein unheimliches Geschick in seinem Banne, daß ich immer hin- und herschwanke und ratlos bin. Und wenn ich meine Ratlosigkeit auch weisen Männern darlege, so hat diese Darlegung nur zur Folge, daß ich von euch in Wortgefechten auf das Schmählichste verhöhnt werde. Denn ihr kommt mir mit Vorwürfen, wie du sie mir jetzt machst, daß ich mich mit albernen und kleinlichen und nichtswürdigen Dingen abgebe. Wenn ich nun aber anderseits, durch euch

bekehrt, eueren Standpunkt vertrete, daß es nämlich weitaus das Beste sei imstande zu sein mit einer gut und wohl angelegten Rede vor Gericht oder in einer anderen Versammlung durchzudringen, so bekomme ich hinwiederum sowohl von manchen anderen meiner Bekannten wie besonders von diesem mich immer widerlegenden Menschen alles mögliche Schlimme zu hören. Denn er ist mein nächster Verwandter[77]) und wohnt mit mir in demselben Hause. Wenn ich also nach Hause komme und er mich so reden hört, dann frägt er, ob ich mich nicht schäme so dreist über schöne Lebensziele[78]) mich mit anderen in Erörterungen einzulassen, der ich doch rücksichtlich des Schönen so augenscheinlich überführt worden sei, daß ich nicht einmal von dem eigentlichen Wesen desselben eine klare Erkenntnis habe. „Wie kannst du aber — wird er sagen — wissen, wer bei einer Rede oder sonst irgendeiner Betätigung schön oder nicht schön verfahren ist, wenn du überhaupt nicht weißt, was Schönheit ist? Und in solcher Geistesverfassung glaubst du, es sei besser für dich, zu leben als tot zu sein?" Ich habe also, wie gesagt, das Schicksal, von euch mit Vorwürfen, ja mit Lästerungen bedacht zu werden, mit Vorwürfen aber auch von jenem. Aber vielleicht ist es unerläßlich dies alles zu tragen; denn ein Wunder wäre es nicht, wenn mir dadurch genützt würde. Und ich glaube, mein Hippias, in der Tat aus dem Umgang mit euch beiden Nutzen gezogen zu haben. Denn den eigentlichen Sinn des Sprichwortes „Das Schöne ist schwer" glaube ich nun zu verstehen.

Anmerkungen

zum größeren Hippias.

---

[1]) S. 53. In den Handschriften findet sich neben dem Haupttitel noch der Zusatz *ἢ περὶ τοῦ καλοῦ* „oder über das Schöne". Dergleichen Nebentitel sind Zutaten späterer Grammatiker.

[2]) S. 53. Die Kapiteleinteilung, die in den übrigen Ausgaben fehlt, ist der Hermannschen Ausgabe entnommen.

[3]) S. 53. Daß das Schöne (*καλόν*) den eigentlichen Gegenstand des Gespräches bildet, liegt auf der Hand. Doch verdient es bemerkt zu werden, mit wie kunstvollem Spiel Platon diesen Ausdruck auch nebenher überall anzubringen weiß. Mit *Ἱππίας ὁ καλός* beginnt der Dialog, mit *καλεπὰ τὰ καλά* endigt er. Und Ähnliches wird man durchweg bemerken. Vgl. meine Plat. Aufsätze p. 211. 235.

[4]) S. 53. Von diesen diplomatischen Sendungen des Hippias erfahren wir aus dem kleineren Hippias nichts, wie sich denn überhaupt die auf die äußeren Verhältnisse des H. bezüglichen Mitteilungen in erwünschter Weise ergänzen. Vgl. meine Plat. Aufs. p. 233.

[5]) S. 53. Pittakus, Bias und Thales gehören zu dem Kreise der sog. sieben Weisen, deren Lebenszeit in das 7. und 6. Jahrh. v. Chr. fällt, während Anaxagoras, der berühmte Philosoph aus Klazomenä, der Zeit des Perikles angehört.

[6]) S. 54. Ein ironisches Spiel, ganz im Geist des platonischen Sokrates.

[7]) S. 54. Der wegen seiner vielseitigen Erfindungsgabe berühmteste Künstler der mythischen Zeit.

[8]) S. 54. Wenn ich nämlich mich selbst zu sehr herausstreichen und über die Alten erheben wollte.

[9]) S. 54. Der berühmte Sophist aus Leontini in Sizilien, der in Athen zuerst als Gesandter seiner Vaterstadt im Jahre 427 v. Chr. auftrat, um die Hilfe der Athener gegen Syrakus zu erbitten.

[10]) S. 55. Der berühmte Sophist aus Keos, der uns im Dialog Protagoras anschaulich von Platon vorgeführt wird.

[11]) S. 55. Der berühmte Sophist aus Abdera, die Hauptfigur des nach ihm benannten platonischen Dialogs.

[12]) S. 55. Eine Mine ist soviel wie hundert Mark.

[13]) S. 55. An der Südküste Siziliens.

[14]) S. 56. Daß die Worte *περὶ Ἀναξαγόρου* nicht zu streichen sind, hat Vahlen Opusc II, 387 ff. überzeugend erwiesen. Ich habe mich in der Übersetzung nach ihm gerichtet.

[15]) S. 56. Griechisch: *ἀνόητα σοφίζεσθαι*. Das ist sehr spitz gesagt, da dem Anaxagoras gerade der *νοῦς* (die göttliche Vernunft) als Prinzip des Weltalls galt.

[16]) S. 58. Thessalien war wegen seiner weitgedehnten Ebene das für Pferdezucht recht eigentlich prädestinierte Gebiet Griechenlands.

[17]) S. 58. Sokrates ist augenscheinlich bei glücklichster Laune: die Art, wie hier Hippias gehänselt wird, hat etwas ungemein Drolliges.

[18]) S. 58. Ein leiser Protest gegen das Gesetz (den *νόμος*),

gegen welches derselbe Hippias im Dialog Protagoras (337 CD) sehr kräftig die Natur (*φύσις*) ausspielt.

[19]) S. 61. Hippias nennt hier dies sein Geisteserzeugnis selbst eine „Rede", während Philostratos in den Lebensbeschreibungen der Sophisten es als Dialog bezeichnet. Das dialogische Element mag hier eine sehr bescheidene, wohl nur die Einleitung betreffende Rolle gespielt haben. Vgl. Hirzel, Dialog I, 59.

[20]) S. 62. Dies ist der nämliche Eudikos, der im kleineren Hippias an einigen wenigen Stellen als Mitunterredner auftritt. Er war es wahrscheinlich, bei dem Hippias in Athen abgestiegen war.

[21]) S. 62. Daß diese Worte einen kaum mißzuverstehenden Hinweis auf den kleineren Hippias enthalten, glaube ich in meinen Plat. Aufs. p. 222 ff. hinreichend dargetan zu haben.

[22]) S. 64. Der Sophist faßt also die Sache so auf, als käme es darauf an, etwas (einen Gegenstand) zu nennen, über dessen Schönheit alle ohne weiteres einverstanden sind. Von dem Unterschied zwischen Inhalt und Umfang eines Begriffes hat er nicht die mindeste Ahnung.

[23]) S. 65. Das geht vermutlich auf einen den Megarern erteilten Orakelspruch, den uns der Scholiast zu Theocr. XIV, 48 mitteilt.

[24]) S. 65. Elis war die Heimat des Hippias.

[25]) S. 66. Ganz in Übereinstimmung hiermit, auch hinsichtlich der ironischen Färbung, sagt Sokrates im Ion 532 DE: *ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἢ τἀληθῆ λέγω, οἷον εἰκὸς ἰδιώτην ἄνθρωπον.*

[26]) S. 67. Vgl. Diels, Frg. d. Vorsokr. p. 74, 7 (2. Aufl.). Frg. 82.

[27]) S. 67. Vgl. Diels a. a. O. Frg. 83.

[28]) S. 68. Hier wie auch weiterhin erscheint einer jener Ausdrücke, die in der Ideenlehre eine Rolle spielen, nämlich *προσγίγνεσθαι* „hinzukommen, sich beigesellen" (vgl. z. B. Phaed. 100 D). Allein es wäre übereilt anzunehmen, dies sei schon ganz im Sinne der Ideenlehre gemeint. Wohl aber mag man darin eine Art logischen Vorläufer dieser Lehre erkennen. Ähnlich erscheint auch schon im Gorgias 497 D der Ausdruck *παραγίγνεσθαι.*

[29]) S. 70. Es ist gewiß kein Muster von Höflichkeit, wenn dem Gegner mit diesem Topfe aufgewartet wird. Aber man beachte, daß es ja eben der Szenerie nach nicht Sokrates selbst, sondern der Unbekannte ist, der sich diese und andere Unhöflichkeiten erlaubt, wegen deren sich Sokrates ja immer auch ausdrücklich entschuldigt und die Verantwortung von sich ab auf jenen wälzt. Ein Merkmal der Unechtheit liegt darin so wenig, daß man eher das Gegenteil behaupten könnte. Sehr richtig bemerkt ein bekannter älterer Philosoph darüber folgendes: „Platon wirft dem berühmten Hippias vor, er wisse keinen allgemeinen Begriff zu erklären, sondern statt der Erklärung suche er immer nur durch Beispiele zu erläutern, und da vergißt sich Platon so weit, daß er ihm zum Beispiel für das Schöne einen Topf mit schön gekochter Grütze vorhalten läßt. Das war doch unhöflich! Deswegen meint wohl jemand, Platon habe das nicht geschrieben; ich aber meine dagegen, wenn ein gemeiner Mann sich einmal so stellt, als sei er der göttliche Platon, so wird er nicht mit dem Grütztopf in der Hand auftreten". Fries, Gesch. d. Phil. II, 634. Vgl. meine Plat. Aufs. p. 230 ff.

[30]) S. 71. So lächerlich diese Antwort an sich ist, so stellt sie doch einen gewissen logischen Fortschritt gegen das Vorige insofern dar, als sie es nicht mehr mit Einzelgegenständen zu tun hat, sondern mit einem Komplex von Erscheinungen, der nicht mit einem Blick geschaut werden kann, sondern eine Zeitfolge und Ansammlung von Eindrücken voraussetzt. Also ein Fortschritt vom Konkreten zum Allgemeineren. brigens ist es nicht unmöglich, daß sich in irgend einer Schrift des Hippias eine derartige Äußerung fand.

[31]) S. 72. Meine Übersetzung zeigt, wie ich denke, die Richtigkeit des überlieferten Textes, an dem Stallbaum durch Versetzung des *καὶ* an einen anderen Platz ändern will.

[32]) S. 73. Das ist die wahre und hier auch allein passende Bedeutung von *γεγωνεῖν* nicht, wie der Scholiast und Stallbaum deuten, *μέγα φθέγγεσθαι*. Vgl. Ztsch. f. Gymn. 32 (1878) 769 f.

[33]) S. 74. Tantalos, Dardanos und Zethos waren Söhne des Zeus, während Pelops nicht unmittelbar von einem der Götter stammte, sondern Sohn des Tantalos und der Dione war.

[34]) S. 75. Damit setzt der eigentlich ernsthafte Teil der Untersuchung ein, als solcher schon dadurch gekennzeichnet, daß es nun nicht mehr Hippias, sondern Sokrates selbst ist, der die Definitionsvorschläge macht. Was nun diesen ersten Vorschlag anlangt, so muß man sich gegenwärtig halten, welchen Umfang für die Griechen der Begriff des *καλόν* hatte. Ihre ganze, der Schönheit huldigende Denk- und Anschauungsweise brachte es mit sich, daß sie das *καλόν* weit über seine nächste Bedeutung hinaus in lobendem Sinne sowohl für alle Erzeugnisse der Technik, wie namentlich auch für das ganze sittliche Gebiet verwendeten. Bezeichnete für das erstere Gebiet der Ausdruck das Wohlgelungene, Zweckmäßige und Brauchbare, so ging er für das letztere Gebiet wie von selbst in die Bedeutung des Ziemenden, Wohlanständigen und Beifallswürdigen über. So findet sich denn das Wort in allen diesen Beziehungen auch von Platon verwendet (vgl. besonders Rpl. 401 B ff.), wie auch unser Dialog weiterhin zeigt; vorherrschend aber ist bei ihm die Beziehung auf das sittliche Gebiet. Das sittlich Schöne ist ihm das Schöne in seiner edelsten Gestalt, in seiner höchsten Bedeutung, wogegen die uns geläufige Beziehung auf das Schöne der Natur und Kunst stark zurücktritt. Das ist für den weiteren Verlauf unseres Gespräches und für dessen richtige Deutung von entscheidender Wichtigkeit. Aus der Beziehung nun auf das sittliche Gebiet ergab sich ohne weiteres die enge Verwandtschaft des *καλόν* mit dem *πρέπον*, dem Wohlanständigen, die oft genug bei Platon wie auch in der sonstigen Literatur der Griechen hervortritt. Vgl. z. B. Alkib. I, 135 B, wo das *κάλλιον* ohne weiteres auch als *πρεπωδέστερον* anerkannt wird, und Arist. Top. 135[a] 13. Im übrigen s. meine Plat. Aufs. p. 212.

[35]) S. 75. Vgl. 289 E ff.

[36]) S. 75. Durch diese Verteilung der überlieferten Worte auf die beiden Unterredner, die ich in der Ztschr. f. Gymn. XXXII, 771 vorgeschlagen habe und die Schanz in seine Ausgabe aufgenommen hat, ist, wie mir scheint, die anstößige Stelle völlig in Ordnung gebracht.

[37]) S. 77. So z. B. für die Gerechtigkeit. Man vgl. Rpl. 364 A ff.,

wo dieser Gegensatz zwischen Sein und Schein für die *δικαιοσύνη* mit besonderer Schärfe entwickelt wird.

[38]) S. 77. Hier adoptiere ich die Lesart des Vind. suppl. 7, welche beachtenswerte Handschrift für *ἀτόπως* bietet *ἀσχόπως*.

[39]) S. 77. Erinnert an die Wendung der Republik 487 A, „der Tadel selbst könnte daran nichts tadeln".

[40]) S. 78. Eine echt platonische Personifikation, die schwerlich der Feder eines Fälschers entstammt.

[41]) S. 78. Darin spricht sich eine ziemliche Zuversicht auf den Erfolg der Untersuchung aus, und das ist wichtig für die Beurteilung des Folgenden. Es wird damit gleichsam angekündigt, daß wir vor der wirklichen Lösung stehen. Und in demselben Maße, in dem die Untersuchung in den Kern der Sache eindringt, verliert sich auch mehr und mehr der burleske Ton.

[42]) S. 79. Hierzu vgl. Gorg. 474 D ff., auf welche Stelle ich schon vor 40 Jahren (Ztschr. f. Gymnw. XXXII, 773) hingewiesen habe, freilich ohne daran zu denken, daß dieser übrigens nur teilweise Parallelismus etwas anderes sei als eine durch den Gedankengang selbst bedingte Ähnlichkeit, wie sie sich bei allen Philosophen unter gleichen Umständen findet und finden muß, wenn sie eben als Philosophen an gewissen Grundgedanken festhalten. Wenn es darauf ankäme, könnte man derartige Parallelen eine ganze Reihe finden. Vgl. Anm. 25. Aber es ist eben neuerdings Mode geworden, in den unschuldigsten und selbstverständlichsten Anklängen gleich Verdachtsspuren zu entdecken und zu rufen: „Greift den Dieb". Die Stelle gibt eine gute Vorstellung von der alle Lebensverhältnisse durchdringenden Bedeutung des „Schönen" bei den Griechen.

[43]) S. 79. Diese Bemerkung und die sich daran knüpfenden Ausführungen über Vermögen und Unvermögen (*δύναμις*, *ἀδυναμία* bis 296 E) mit ihren Beziehungen auf das Schöne und Häßliche, Gute und Schlechte weisen deutlich auf den kleineren Hippias zurück, nur nicht in dem Sinne, als sei das Lob der *δύναμις*, gleichviel ob sie sich nach der schlechten oder nach der guten Seite hin betätige, im größeren Hippias — aus Mißverstand des kleineren Hippias — ernst gemeint. Weit gefehlt! Dies Lob wird ja gerade (296 E) ausdrücklich zerpflückt und an seine Stelle die richtige Ansicht gesetzt, der gemäß die Einsicht in das mit dem *ὠφέλιμον* zusammenfallende *καλόν* im Unterschied von allem bloßen Fachwissen das eigentlich Maßgebende ist. Es stellt diese Partie den eigentlichen Kern unseres ganzen Dialogs dar, und wenn eben hier unverkennbar auf den kleineren Hippias Bezug genommen und die klare Lösung des Rätsels gegeben wird, das uns der kleinere Hippias aufgab, so wirft das ein bedeutsames und willkommenes Licht auf die Stellung der beiden Dialoge zueinander. Das Nähere s. in meinen Plat. Aufs. 222 ff.

[44]) S. 79. Höchst possierlich, diese unbewußte Selbstpersiflage des Sophisten. Sie beruht auf der Doppeldeutigkeit von *δύναμις* als 1. Fähigkeit (Vermögen), 2. politische Macht. Für die letztere hat der Sophist weit mehr Auffassung als für die erstere. Sokrates steigert durch sein anstandsloses Eingehen auf diesen Standpunkt nur das Drollige der Sache.

[45]) S. 79. Das ist der Sinn der griechischen Formel *ἀλλὰ τί οὔτι*;

[46]) S. 81. Platon macht also hier einen sehr bemerkenswerten Unterschied zwischen *χρήσιμον* (brauchbar) und *ὠφέλιμον* (nützlich), während bei Xenophon (Mem. III, 8, 4 ff. u. IV, 6, 8 f.) beide Begriffe von Sokrates als gleichwertig behandelt werden. Für die platonische Auffassung ist besonders bezeichnend Rpl. 457 B: *κάλλιστον γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.* Vgl. auch Prot. 333 E, 358 B, Meno 88 A ff. Gorg. 474 E.

[47]) S. 81. Über das im folgenden behandelte Verhältnis des Schönen zum Guten, wie über das Verhältnis von Ursache und Wirkung nach der platonischen Begriffsphilosophie — denn Ideenlehre dürfen wir hier noch nicht sagen — vgl. meine Plat. Aufs. p. 214 ff. Daraus wird man ersehen, daß die folgende Anfechtung der Einheit des Guten und Schönen nichts weiter als ein bloßes Scheingefecht ist.

[48]) S. 82. Die enge Verschwisterung von Gut und Schön in der Vorstellungsweise der Griechen konnte nicht drastischer zum Ausdruck gebracht werden als durch diese unbedingte Anerkennung, die ihr auch der Sophist zu teil werden läßt, ähnlich wie Polos im Gorgias 476 B sich sofort für die Untrennbarkeit des *δίκαιον* von dem *καλόν* ausspricht. Vgl. auch die ähnliche Darstellung im ersten Alkibiades 115 A ff. Damit wird also bestätigt, was in der vorhergehenden Anmerkung über die Bedeutung der Einwürfe gesagt ward.

[49]) S. 82. Vgl. 296 E.

[50]) S. 83. Diese Definition des Schönen findet sich auch bei Aristoteles angeführt Top. 146[a] 22 mit dem Unterschied, daß das *καὶ* durch *ἤ* ersetzt ist, was sachlich keinen Unterschied macht (vgl. meine Plat. Aufs. p. 219 f. Anm.). Die Kritik der Definition, die Aristoteles gibt, läuft auf dasselbe hinaus wie die Platons, nur daß Pl. teils infolge der dialogischen Szenerie, teils weil er gewisse logische Distinktionen, die dem Aristoteles bereits geläufig waren, erst erkämpfen und zur Geltung bringen muß, weit umständlicher verfährt als Aristoteles. Über den Urheber der Definition läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Unmöglich wäre es nicht, daß sie, wie einige meinen, von Hippias stammt, doch fehlt dieser Vermutung viel zur Gewißheit.

[51]) S. 83. Eine deutliche Mahnung daran, daß ihm beim Schönen immer an erster Stelle das sittliche Gebiet vorschwebt. Vgl. Anm. 34.

[52]) S. 84. Der, vor dem er sich am meisten schämen würde, ist niemand anders als er selbst, der anwesende Sokrates. Auf diesen, nicht auf den mysteriösen Unbekannten, gehen denn auch die folgenden mit komischer Feierlichkeit gesprochenen Worte: Sokrates, des Sophroniskos Sohn usw. Erst 298 D geht er wieder zu dem fingierten Unbekannten über. Vgl. Plat. Aufs. p. 229.

[53]) S. 84. So sind diese im griechischen Text etwas dunkelen Worte wohl aufzufassen.

[54]) S. 84. Den wahren Sinn dieser vielfach völlig mißverstandenen Andeutung, die man sich nur durch Streichung des *οὐκ* vor *ἐκτός* verständlich machen zu können meinte, glaube ich in den Plat. Aufs. p. 218 Anm. dargelegt zu haben. Gerade das *οὐκ* hätte auf die wahre Lösung des angeblichen Rätsels führen sollen. Der Sinn

ist nämlich kein anderer als dieser: auch die schönen Gesetze und schönen Lebensziele treten durch Vermittelung von Auge oder Ohr in unsere Seele ein, die ersteren, indem wir sie lesen (also durch das Auge) oder indem wir sie uns vorsprechen lassen (also durch das Ohr), die letzteren, indem auch sie doch nur auf einem dieser Wege uns zu vollem Bewußtsein gebracht werden können.

[55]) S. 86. Sokrates weist zunächst auf gewisse Schwierigkeiten hin, die dieser Definition anhaften. Zur näheren Erläuterung sondert er dann aus dem Gattungsbegriff „Lust" den Artbegriff „schöne Lüste" aus und legt weiter die qualitative Natur des Begriffes „schön" dar. Ein solcher qualitativer Begriff kommt, wenn er einer Vielheit von Subjekten beigelegt wird, gleichmäßig auch jedem einzelnen dieser Subjekte für sich zu im Gegensatz zu quantitativen Begriffen. Ein qualitativer Begriff wie „schön" fordert denn auch eine rein qualitative Definition, während die vorgeschlagene Definition ein quantitatives Verhältnis enthält insofern, als sie mit disjunkten Begriffen (Auge und Ohr als disjunkten Begriffen unter dem Begriff Sinneswerkzeuge), und zwar mit einer zweiteiligen Disjunktion operiert. Jedes disjunktive Urteil nämlich enthält auch ein quantitatives oder mathematisches Verhältnis in sich, ein Verhältnis nämlich der Teile zum Ganzen, das aus ihnen zusammengesetzt ist. Der Unterschied nun zwischen diesen beiden Arten von Begriffen rücksichtlich ihrer Bedeutung für das Urteil (cf. Crat. 432 A) erforderte eine längere Auseinandersetzung, da er damals noch etwas Neues war, während er weiterhin durch des Aristoteles scharfe Scheidung zwischen *ποιόν* und *ποσόν* zu allgemeiner Anerkennung gebracht ward. Platon mußte also diesem Unterschied eine eingehende Darlegung widmen, die mit Scharfsinn und nicht ohne eine Dosis von Humor gegeben wird — eine für die Entwicklung der Logik nicht unfruchtbare Mühe, denn dadurch hat er in diesem wichtigen Punkte wie in so vielen andern dem Aristoteles erheblich vorgearbeitet. Als Ergebnis stellt sich klar die Untauglichkeit der Definition für einen rein qualitativen Begriff wie den der Schönheit heraus.

[56]) S. 86. Dies Sätzchen habe ich der Klarheit der Gedankenfolge zuliebe eingefügt.

[57]) S. 86. Wenn es bloß auf die Widerlegung ankam, so wäre diese auch möglich gewesen durch den Nachsatz: „dann dürfte durch das Auge auch gar nichts Häßliches vermittelt werden". Aber es kam ihm hier nur auf die Vergleichung der beiden Hauptglieder an.

[58]) S. 88. Für *σφόδρα* dürfte hier das Adjektiv *σφοδρὰ* einzusetzen sein, wodurch das *καὶ* vor *πολλὰ* erst seine Berechtigung erhält. Darnach habe ich übersetzt. Der Sinn ist: mag das, was mir vor Augen schwebt, richtig oder falsch gesehen sein, der Eindruck ist jedenfalls ein so starker, daß ich deine völlige Abweisung desselben nur für einen Scherz ansehen kann.

[59]) S. 88. Hier ist *ἕτερα δ' ἄν* adverbial aufzufassen. Vgl. Krüger, Gr. Gr. 62, 4, 10. Es kommt dem Sokrates auf kräftige Hervorhebung der Sache an, daher er denn beide Seiten derselben hervorhebt. Beispiel: „Wir beide sind miteinander verbunden". Daraus folgt nicht, daß jeder für sich verbunden sei, denn das ist unmöglich; und ebensowenig folgt daraus, daß, wenn zwei nicht unter

sich verbunden sind, sie auch beide zusammen nicht miteinander verbunden sind.

[60]) S. 89. Die Worte *διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα* mit dem auffälligen und schwer zu deutenden Ausdruck *σώματα* haben ihre genaue Entsprechung in den weiter unten 301 E folgenden Worten *οὐ γάρ οἷόν τε διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἱππίαν*. Denn diese Worte erweisen sich schon durch den bloßen Wortlaut, auch ohne das ausdrücklich hinzugesetzte *κατὰ Ἱππίαν*, unverkennbar als Rückbeziehung auf unsere Stelle. Dem *λόγῳ* (Verhältnis) entspricht an unserer Stelle das *σώματα*. Das Wort kann also hier nicht in direkt physikalischem Sinne, sondern nur bildlich gemeint sein, also etwa in der Bedeutung des „körperartig Zusammengehörigen", ein Bild, auf welches schon die vorausgehenden Ausdrücke *ἀπολαμβάνειν* und *κατατέμνειν* hinzuweisen scheinen (vgl. Soph. 246 BC *τὰ δὲ ἐκείνων σώματα κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν*). Vielleicht hatte Hippias sich irgendwo wirklich dieses etwas geschwollenen Ausdruckes bedient, wofür auch das ausdrückliche *κατὰ Ἱππίαν* 301 E sprechen könnte. Kann man sich mit dieser Auslegung des *σώματα* aber nicht befreunden, so bliebe vielleicht noch ein anderer Ausweg übrig. Man könnte nämlich für *σώματα* einsetzen *σχήματα* „Verhältnisse" (also dem *λόγῳ*, „Verhältnis" entsprechend), ein Wort, das auch sonst mitunter in den Hss. mit *σώματα* verwechselt wird, z. B. Plut Mor. 283 D. 883 B. Vgl. Plat. Aufs. p. 231, Anm. 2. Einigermaßen erinnert an unsere Stelle sieht man sich im Politikos 278 D durch die, wenn auch sachlich nicht hierher gehörigen Worte *μετατιθέμενα εἰς τὰς τῶν πραγμάτων μακρὰς καὶ μὴ ῥᾳδίους συλλαβάς*. — Der Sophist macht also damit dem Sokrates den Vorwurf, daß er das natürlich Gegebene künstlich zerstückele. Sokrates, meint er, zerreiße durch seine kleinliche und peinliche Begriffsbehandlung das gegebene Material unserer Vorstellungen und Begriffe, indem er nicht einfach einen Begriff hinnehme wie er sich durch das entsprechende Wort als eine Einheit darstelle, sondern durch Absonderung von Merkmalen, durch Unterscheidung von Art und Gattung, Art und Unterarten, kurz durch sein streng analytisches Verfahren nichts anderes vollbringe als ein Zerpflücken des natürlich Gegebenen. Es liegt also darin eine laienhafte Kritik des sokratischen Definitionsverfahrens, d. h. derjenigen Methode, die nach dem damaligen Stand der Dinge allein die Möglichkeit gewährte, ein festes Bollwerk zu errichten gegen den willkürlichen Gebrauch der Begriffe, der für die Sophisten eine Lebensfrage war. Denn das dreiste und ungebundene Umspringen mit den ihrer Meinung nach gleichsam frei schwebenden und jedem beliebigen Gebrauch überlassenen Begriffen war es ja gerade, bei dem sie ihre Rechnung am besten fanden. Die feste Bindung derselben, worauf jenes analytische Verfahren hinauslief, war ihnen ein Greuel; denn es drohte ihnen ihr Handwerk zu verderben. Aus dem, was Hippias gegen Schluß des Dialogs (304 A) im Rückblick auf unsere Stelle sagt, zeigt sich am besten, was ihm eigentlich vorschwebt. Es zeigt sich da: das ganze Interesse der Sophisten konzentriert sich auf wirksame Rhetorik zu rein egoistischen Zwecken. Daraus ergibt sich

der scharfe Gegensatz zwischen Sophistik und wissenschaftlicher Philosophie. Gegenüber dem Streben der letzteren nach Fixierung der Begriffe mußten sie alles daran setzen sich das Recht zu sichern mit dem Material der Begriffe nach Belieben schalten und walten zu können. Das glaubten sie aber am besten zu erreichen, wenn sie die auf lange Reden verzichtende und auf beständig kontrollierte Mitarbeit der Hörer gerichtete, nur schrittweis vorwärts gehende Methode des Sokrates nach Kräften lächerlich machten und womöglich der Verachtung preisgaben. Daher die Betonung des Zerstückelns und Zerkleinerns, in der sich der Sophist gefällt (vgl. Hipp. Min. 369 BC), ein Vorwurf, den übrigens Sokrates von seinem Standpunkt aus den Sophisten und ihren Schülern zurückgeben kann, wie am besten der Dialog Menon 70 Aff. zeigt, welche Stelle es sich lohnt neben der unseren zu lesen. — Zu *ουσία* vgl. S. 13 Anm.

[61]) S. 90. Das geht auf 301 A.

[62]) S. 90. Vgl. 301 B und Anm. 60.

[63]) S. 90. Man beachte, wie fein zugespitzt und dabei dramatisch gestaltet dies ist.

[64]) S. 91. Vgl. 301 A.

[65]) S. 91. Vgl. 299 DE.

[66]) S. 91. Vgl. 300 A (*φαμέν*).

[67]) S. 92. Vgl. 299 D.

[68]) S. 92. Vgl. 299 C.

[69]) S. 92. Vollständiger würde das so lauten: „denn was als durch das Gesicht vermittelt lustvoll ist, das ist nicht lustvoll durch beides zusammen (nämlich durch Gesicht und Gehör), und was als durch das Gehör vermittelt lustvoll ist, das ist nicht lustvoll durch Gehör und Gesicht".

[70]) S. 92. Positiv ausgedrückt würde das so lauten: „denn jedes von beiden für sich kann nur schön sein durch etwas, was jedem von beiden für sich zukommt". Der Grund für die Schönheit jedes einzelnen der beiden kann nur in etwas liegen, was den beiden auch einzeln für sich angehört.

[71]) S. 93. Vgl. 301 A.

[72]) S. 93. Vgl. 300 Cf.

[73]) S. 94. Beziehentlich „die am wenigsten schädlichen".

[74]) S. 95. Vgl. 297 Aff.

[75]) S. 95. Vgl. 297 C.

[76]) S. 95. Vgl. 301 B.

[77]) S. 96. Das erinnert einigermaßen an die liebenswürdig neckische Art, wie sich Platon in den Gesetzen 873 C ausdrückt: „Was soll nun der erleiden, welcher den nächsten aller Verwandten und den, welcher für den liebsten und teuersten gilt (d. h. sich selbst), umgebracht hat?" Die nämliche Umschreibung des eigenen Ich wie in unserer Stelle.

[78]) S. 96. Vgl. 286 A. 304 B.

Ion.

Inhalt.

Einleitung 530 A—531 A. c. 1. 2.

Sokrates begrüßt den aus Epidauros eben in Athen eingetroffenen ephesischen Rhapsoden Ion, preist die Pracht seines Gewandes und den hohen Beruf des Rhapsoden als Vortragsmeisters nicht nur, sondern auch als Erklärers der großen Dichterwerke, und erklärt sich bereit einem seiner Vorträge demnächst beizuwohnen. Für jetzt aber bittet er den Rhapsoden nur um Auskunft darüber, ob er bloß den Homer zu deuten verstehe oder auch andere Dichter. 530 A—531 A.

Erster Teil 531 A—536 D. c. 2—6.

Die Versicherung des Ion, daß seine Erklärerkunst ganz im Homer aufgehe, beantwortet Sokrates mit dem Nachweis, daß, wer nur einen Dichter zu erklären vermöge, kein wirklich Einsichtiger und Kundiger sei in diesem Fach; denn der Kundige umfasse mit seiner Kenntnis das ganze betreffende Gebiet, sein Urteil über Richtiges und Verfehltes erstrecke sich also nicht bloß auf Teile dieses Gebietes, nicht bloß auf einen beliebigen einzelnen Dichter, sondern gleichmäßig auf alles und auf alle. Wenn nun Ion gleichwohl auf seine Einseitigkeit poche, so erkläre sich das nur daraus, daß er seine Kunst nicht auf Grund besonnener Einsicht, sondern auf Grund göttlicher Eingebung und Begeisterung ausübe. Dieser Rausch der Begeisterung nämlich habe seinen Ursprung in der Gottheit selbst und übertrage sich von dieser wie ein magnetischer Strom zunächst auf die Dichter, von diesen dann auf die Rhapsoden und von diesen auf die Hörer und auf viele sonst noch Beteiligte. Ion muß also, da er bei seiner Beschränkung auf Homer beharren zu müssen glaubt, zugeben, daß er hinter den berechtigten Anforderungen an seine Kunst zurückbleibt.

Zweiter Teil 536 D—542 B. c. 7—12.

Wenn also Ion dem Umfang seiner Kunst durch sein Können nicht gerecht wird, so greift er anderseits über die natürlichen Schranken derselben hinüber, indem er sich einbildet über alles, was Homer über die verschiedenen Gebiete des Lebens und der Kunst vorgetragen hat, besser urteilen zu können als die für diese Dinge wahrhaft berufenen Sachkundigen. Ion muß zugeben, daß dieser Vorwurf rücksichtlich der meisten Gebiete berechtigt sei, nur für die Feldherrnkunst sucht er ihn zu entkräften, ein Versuch, der von Sokrates leicht niedergeschlagen wird durch die Bemerkung, daß er dann doch besser täte seinen Ruhm in der Betätigung der Feldherrnkunst zu suchen.

Das Ergebnis ist das gleiche wie im ersten Teil: die Erklärung seines Fehlers liegt in dem Mangel an besonnerer Einsicht, an deren Stelle schwärmerische gottgesandte Begeisterung getreten ist.

Platons Ion.

Personen: Sokrates, Ion.

---

1. Sokrates. Willkommen, mein Ion![1]) Nun glück- 530 s
lich bei uns angelangt? Und von wo? Doch wohl aus deiner Heimat Ephesos?

Ion. Keineswegs, mein Sokrates, sondern aus Epidauros[2]) vom Asklepiosfeste.

Sokrates. Wie? Veranstalten die Epidaurier zu Ehren des Gottes auch einen Wettkampf von Rhapsoden?

Ion. Gewiß, wie auch alle sonstigen musischen Wettkämpfe.

Sokrates. Sieh da! Haben wir uns da am Kampfe mit beteiligt? Und welchen Erfolg hatte dein Auftreten?

Ion. Den ersten Preis haben wir davongetragen, mein Sokrates.

Sokrates. Wie erfreulich zu hören! Also frisch vorwärts, daß wir auch an den Panathenäen[3]) siegen!

Ion. Das wird der Fall sein, so Gott will.

Sokrates. Wie oft schon, mein Ion, habe ich euch Rhapsoden doch um eure Kunst beneidet! Denn daß es nicht nur, was das Äußere anlangt, eine Anstandsforderung eurer Kunst ist immer in vollem Schmucke aufzutreten und euch in vollster Schönheit zu zeigen, sondern daß es gleichzeitig euere Pflicht ist nicht nur mit vielen anderen trefflichen Dichtern, sondern vor allem mit Homer, dem trefflichsten und göttlichsten aller Dichter, euch eingehend zu beschäftigen und nicht bloß seine Worte dem Gedächtnis fest einzuprägen, sondern auch in den Geist seiner Dichtung einzudringen, das ist gewiß beneidenswert. Denn es kann sich niemand als Rhapsode auftun, wenn er den

Sinn der Worte des Dichters nicht versteht. Soll doch der Rhapsode den Hörern ein Führer werden zum Verständnis des Geistes des Dichters, eine Aufgabe, die er unmöglich lösen kann, wenn er nicht weiß, was der Dichter meint. Alles dies ist danach angetan den Neid gegen euch zu erregen.

2. Ion. Du hast recht, Sokrates. Mir wenigstens ist es immer vor allem um diese Seite unserer Kunst zu tun gewesen, und ich glaube denn auch, niemand weiß besser über Homer zu reden als ich, weder Metrodoros aus Lampsakos, noch Stesimbrotos aus Thasos, noch Glaukon[4]), wie denn überhaupt keinem andern, gleichviel ob Zeitgenosse oder Vorgänger, jemals eine solche Fülle schöner Gedanken über den Homer zu Gebote stand.

Sokrates. Das freut mich, mein Ion. Denn offenbar wirst du gern bereit sein eine Probe deiner Kunst zu geben.

Ion. Gewiß, mein Sokrates, und es lohnt sich sicherlich zu hören, wie ich den Homer zu Ehren gebracht habe; ja ich darf mich wohl für würdig erachten von den Verehrern Homers mit einem goldenen Kranze geschmückt zu werden.

Sokrates. Sei versichert, ich werde es nicht verabsäumen dich noch zu hören. Jetzt aber antworte mir zu-
531 St. zunächst auf folgende Frage: bezieht sich deine Meisterschaft bloß auf den Homer oder auch auf Hesiod und Archilochos?[5])

Ion. Nein, nein, nur auf den Homer; denn das ist, dächte ich, gerade genug.

Sokrates. Behandeln nun Homer und Hesiod nicht zuweilen die nämlichen Gegenstände?

Ion. Ja, das ist meiner Meinung nach allerdings sogar häufig der Fall.

Sokrates. Kannst du nun in dieser Beziehung das, was Homer sagt, besser auslegen als das, was Hesiod sagt?

Ion. Nun, da wenigstens, wo sie das Nämliche sagen, mein Sokrates, gleich gut.

Sokrates. Aber wie, wo sie nun nicht übereinstim-

men? So spricht z. B. über die Scherkunst sowohl Homer wie Hesiod eine Ansicht aus.

Ion. Allerdings.

Sokrates. Wie nun? Was diese beiden Dichter übereinstimmend miteinander und was sie abweichend voneinander über die Seherkunst sagen, kannst du das besser erläutern oder ein bewährter Seher?

Ion. Ein Seher.

Sokrates. Wenn du aber ein Seher wärest, würdest du dann nicht, wenn du imstande wärest das Übereinstimmende zu erläutern, auch ihre voneinander abweichenden Ansichten zu erläutern wissen?

Ion. Offenbar.

Sokrates. Wie kommt es also, daß du über Homer so gut Bescheid weißt, über Hesiod dagegen nicht und auch nicht über die anderen Dichter? Oder redet Homer etwa über andere Dinge als sämtliche andere Dichter auch? Beziehen sich nicht seine meisten Ausführungen auf Krieg und auf den vielseitigen Verkehr der Menschen untereinander[6]), guter und schlechter, unzünftiger und zünftiger, und auf das Verhalten der Götter zueinander und zu den Menschen, wie es in ihrem Verkehre hervortritt, und über die himmlischen Erscheinungen, sowie über die Dinge in der Unterwelt, und über die Abkunft der Götter und Menschen? Sind dies nicht die Gegenstände, die Homer in seinen Dichtungen behandelt hat?

Ion. Du hast recht, Sokrates.

3. Sokrates. Nun? Die anderen Dichter, handeln sie nicht von den nämlichen Dingen?

Ion. Ja, mein Sokrates, aber nicht ebenso wie Homer.

Sokrates. Wie? Also wohl schlechter?

Ion. Ja, viel schlechter.

Sokrates. Homer aber besser?

Ion. Ja, besser, und das muß wahr sein, beim Zeus!

Sokrates. Wenn nun, mein Ion, du geliebtes Haupt, bei einem Gespräch über Arithmetik, an dem viele beteiligt sind, Einer am besten spricht, wird sich dann nicht

jemand finden, der diesen kundigen Sprecher herauserkennt?

Ion. Ja.

Sokrates. Doch wohl derselbe, der auch die minderwertigen Sprecher herauserkennt? Oder etwa ein anderer?)?

Ion. Offenbar derselbe.

Sokrates. Nicht wahr, das ist doch wohl derjenige, der mit der Arithmetik vertraut ist?

Ion. Ja.

Sokrates. Und ferner! Wenn bei einem Gespräch über die Beschaffenheit gesundheitfördernder Speisen Einer am besten redet, werden es dann verschiedene Beurteiler sein, die den kundigsten Sprecher als solchen und den schlechteren Sprecher als solchen herauserkennen, oder wird es ein und derselbe sein?

Ion. Offenbar derselbe.

Sokrates. Und wer ist dies? Wie nennt man ihn?

Ion. Arzt.

Sokrates. Zusammenfassend dürfen wir also sagen: wenn sich viele über den nämlichen Gegenstand unterhalten, so wird es immer ein und derselbe sein, der den kundigen und den unkundigen Sprecher herauserkennt. Oder, wer
32 St. den unkundigen Sprecher nicht herauserkennt, der wird offenbar auch den kundigen nicht herauserkennen, wohlgemerkt in bezug auf den nämlichen Gegenstand.

Ion. So ist es.

Sokrates. Also ein und derselbe erweist sich als zuständiger Beurteiler für beide?

Ion. Ja.

Sokrates. Nun behauptest du doch, daß Homer und die übrigen Dichter, unter denen sich auch Hesiod und Archilochos befinden, wohl über die nämlichen Gegenstände handeln, aber nicht gleich gut, vielmehr der erstere vortrefflich, die letzteren dagegen weniger befriedigend?

Ion. Und das mit Recht.

Sokrates. Wenn du also über den, der seine Sache

in dieser Beziehung gut macht, sicher Bescheid weißt, so wird das auch für die minder befriedigenden rücksichtlich ihrer Unzulänglichkeit der Fall sein.

Ion. So scheint es wenigstens.

Sokrates. Also, mein Bester, werden wir doch nicht fehlgehen, wenn wir dem Ion die gleiche Urteilsfähigkeit auch hinsichtlich der anderen Dichter zusprechen. Denn er selbst gibt ja zu, ein und derselbe werde zuständiger Richter sein über alle, die über die nämlichen Dinge reden, die Gegenstände aber, die die Dichter behandeln, seien fast für alle dieselben.

4. Ion. Woher in aller Welt, mein Sokrates, soll es denn dann kommen, daß ich, wenn einer mit mir über irgendeinen anderen Dichter spricht, völlig teilnahmlos bleibe und nicht den geringsten Beitrag zum Gespräch liefern kann, sondern vor Langeweile geradezu einnicke, sobald aber einer auf den Homer zu sprechen kommt, sofort wach und voll lebhafter Teilnahme bin und Stoff zum Reden die Hülle und Fülle habe?

Sokrates. Dies Rätsel ist nicht schwer zu lösen; vielmehr liegt es doch für jedermann klar zutage, daß dir die kunstgerechte und wissenschaftliche Bildung fehlt, um über den Homer zu reden. Denn verfügtest du über diese kunstgerechte Bildung, so wärest du auch imstande über die anderen Dichter zu reden; denn es gibt doch eine Dichtkunst im allgemeinen Sinn[8]). Oder nicht?

Ion. Ja.

Sokrates. Ist es nicht auch bei jeder anderen Kunst so, wenn einer sie als Ganzes erfaßt hat? Ist dann nicht bei allen Künsten die Beurteilungsweise (hinsichtlich des Richtigen und Falschen) dieselbe? Doch du wünschst wohl genauer von mir zu hören, wie ich das meine, mein Ion.

Ion. Ja, beim Zeus, mein Sokrates, wie sollte ich nicht! Habe ich doch meine Freude daran euch weisen Männern zuzuhören.

Sokrates. Wohl wünschte ich, du nenntest mich mit Recht so, mein Ion. Aber weise mögt ihr wohl sein, ihr

Rhapsoden und Schauspieler, sowie diejenigen, deren Dichtungen ihr vortragt, meine Weisheit aber besteht nur darin die schlichte Wahrheit zu sagen[9]), wie es einem Laien ansteht. Denn auch an meiner eben gestellten Frage magst du erkennen, wie einfach und laienhaft und für jedermann einleuchtend der Sinn meiner Äußerung ist, die Beurteilungsweise sei, wenn man die Kunst als Ganzes erfaßt hat, die nämliche. Laß uns denn in Gedanken[10]) die Sache so erfassen! Es gibt doch wohl z. B. eine Malerkunst als Ganzes (im allgemeinen)?

Ion. Ja.

Sokrates. Auch viele gute und schlechte Maler gibt es und hat es gegeben?

Ion. Gewiß.

Sokrates. Hast du nun schon einen gesehen, der über den Polygnotos[11]), den Sohn des Aglaophon, rücksichtlich dessen, was er gut malt und was nicht, ein richtiges Urteil abzugeben vermag, bei den anderen Malern
533 St. dagegen völlig versagt, und wenn ihm einer die Werke der anderen Maler vorzeigt, vor Langeweile einnickt und ratlos ist und nichts zur Aufklärung beitragen kann; sobald er aber über einen bestimmten Einzelnen sein Urteil abgeben soll, sei dies nun Polygnotos oder sonst ein beliebiger, wach und voller Teilnahme ist und Stoff zum Reden die Hülle und Fülle hat?

Ion. Nein, beim Zeus, das wahrlich nicht.

Sokrates. Und nimm ferner die Bildhauerei. Hast du da schon einen gesehen, der über Daidalos, des Metion Sohn, oder über Epeios, des Panopeus Sohn, oder über Theodoros aus Samos[12]) oder sonst irgendeinen Bildhauer, einzeln für sich genommen, hinsichtlich dessen, was ihm trefflich gelungen ist, ein richtiges Urteil abzugeben weiß, bei den Werken der übrigen Bildhauer dagegen ratlos ist und vor Langeweile einnickt und nicht weiß was er sagen soll?

Ion. Nein, beim Zeus, auch einen solchen habe ich nicht gesehen.

Sokrates. Und dasselbe ist, wie mich dünkt, auch der Fall bei der Kunst des Flöten- und Zitherspieles und des Gesanges zur Zither und der Rhapsodenkunst: noch niemals hast du einen Mann gesehen, der über Olympos oder über Thamyras oder Orpheus oder Phemios [13]), den ithakesischen Rhapsoden, ein zuständiges Urteil hat, dagegen hinsichtlich des Ion aus Ephesos ratlos ist und keinen Beitrag liefern kann zur Aufklärung darüber, was dieser in Ausübung seiner Rhapsodenkunst gut macht und was nicht.

Ion. Darin kann ich dir nicht widersprechen, mein Sokrates, aber darüber bin ich mir ganz klar, daß über den Homer niemand besser zu reden versteht als ich und daß ich da durchaus Bescheid weiß, wie denn auch alle anderen hier mir diese Überlegenheit zugestehen, für die übrigen Dichter dagegen nicht. Nun magst du zusehen, wie man sich das zu erklären hat.

5. Sokrates. Das tue ich auch, mein Ion, und ich bin eben schon dabei dir zu zeigen, worin meiner Ansicht nach der Grund dazu liegt. Die dir innewohnende Fähigkeit nämlich, über den Homer trefflich zu reden, ist, wie vorhin schon bemerkt [14]), keine eigentliche Kunst, sondern eine göttliche Kraft, die dich treibt, ganz ähnlich wie bei dem herakleiischen Steine [15]), wie man ihn gewöhnlich nennt, während Euripides [16]) ihn den Magneten nannte. Dieser Stein nämlich zieht nicht nur selbst die eisernen Ringe an, sondern teilt den Ringen auch die Kraft mit ebenso wie der Stein selbst, andere Ringe anzuziehen, so daß zuweilen eine ganze lange Kette von Eisenstücken und Ringen sich bildet, die aneinander hängen. Die Anziehungskraft aller einzelnen Glieder geht aber auf jenen Stein zurück. Ebenso erfüllt die Muse selbst zunächst die Dichter mit göttlicher Begeisterung, und indem durch diese Begeisterten wieder andere in Begeisterung versetzt werden, bildet sich eine ganze Kette. Denn alle guten epischen Dichter geben alle diese ihre schönen Dichtungen nicht als Werke überlegter Kunst von sich, sondern sie tun dies in einem Zustande der Begeisterung und Verzückung. Und ebenso

auch die guten lyrischen Dichter ganz ähnlich wie die
von korybantischer Begeisterung Fortgerissenen ihre wil-
den Tänze nicht bei klarer Besinnung vollführen, so schaf-
fen auch die lyrischen Dichter ihre schönen Lieder nicht
bei klarer Besinnung, sondern wenn sie sich einmal der
Macht der Harmonie und des Rhythmus überlassen haben,
dann geraten sie in eine Art bacchischer Schwärmerei und
Verzückung. Und ähnlich wie mit den Bacchantinnen,
die nur in diesem Zustand der Verzückung aus den Strö-
men Milch und Honig schöpfen[17]), nicht aber, wenn sie
bei voller Besinnung sind, steht es auch mit der Seele
der Liederdichter, wie sie selbst versichern; denn bekannt-
lich sagen uns ja die Dichter, daß sie von honigströmenden
Quellen aus wundersamen Gärten und Tälern ihre Lieder
einsaugen und sie zu uns bringen wie die Biene (den
Honig), fliegend so gut wie sie. Und sie haben recht damit.
Denn mit dem Dichter ist es ein eigen Ding: leichtbe-
schwingt und gottgeweiht wirft er die irdische Schwere
von sich und ist nicht eher imstande zu dichten, als bis
er von Begeisterung ergriffen und von Sinnen ist und
aller ruhigen Vernunft bar; so lange er aber noch im
Besitze dieses Gutes (der ruhigen Vernunft) ist, ist er so
gut wie alle Menschen außerstande zu dichten und zu
weissagen. Da es also nicht der überlegende Kunstver-
stand ist, durch den die Dichter ihre Werke schaffen und
vieles Schöne über die Dinge vortragen, wie du[18]) über
den Homer, sondern göttliche Eingebung[19]), so ist ein
jeder nur imstande dasjenige wirklich schön zu dichten,
wozu die Muse ihn antrieb, der eine bloß Dithyramben, der
andere Lobgesänge und wieder ein anderer bloß Tanzlieder
und noch ein anderer Epen und endlich einer auch Jam-
ben[20]). Für alles andere aber ist jeder von ihnen untaug-
lich. Denn nicht aus überlegendem Kunstverstand, sondern
aus göttlicher Kraft stammen ihre Offenbarungen. Wären
sie nämlich imstande auf Grund überlegenden Kunstver-
ständnisses über einen Gegenstand schön zu reden, so
wären sie es auch hinsichtlich aller anderen. Darum be-

dient sich der Gott auch, indem er sie der Überlegungskraft beraubt, ihrer sowie auch der Wahrsager und göttlichen Seher als seiner Diener, auf daß wir, die Hörer, erkennen, daß nicht sie, die der Vernunft Baren, diese kostbaren Offenbarungen verkünden, sondern daß der Gott selbst der Kündende ist und durch sie zu uns redet. Der stärkste Beweis für diese meine Behauptung liegt in der Berufung auf den Dichter Tynnichos[21]) aus Chalkis, der sonst kein irgend erwähnenswertes Gedicht gemacht hat, wohl aber jenes Festlied, das in aller Munde ist, wohl das schönste von allen Liedern, geradezu, wie er selbst sagt, eine Erfindung der Musen. Denn an ihm eben scheint der Gott uns am schlagendsten, um jeden Zweifel auszuschließen, gezeigt zu haben, daß diese schönen Dichtungen nicht menschliche sind noch Menschenwerk, sondern göttliche und Götterwerk, und daß die Dichter nichts anderes sind als Dolmetscher der Götter, jeder im Banne dessen, der ihn sich zum Werkzeug erkoren hat. Dies wollte der Gott kundgeben und darum sang er absichtlich durch den Mund des unbedeutendsten Dichters das herrlichste Lied. Oder scheine ich dir nicht 535
recht zu haben, mein Ion?

Ion. Ja, beim Zeus, mir gewiß. Denn du greifst mir, mein Sokrates, mit deinen Worten förmlich ans Herz, und es will mir ganz so scheinen als ob die guten Dichter uns durch göttliche Eingebung diese ihre Offenbarungen zuteil werden ließen.

6. Sokrates. Und seid nicht ihr Rhapsoden hinwiederum die Dolmetscher der Dichter?

Ion. Auch darin hast du recht.

Sokrates. Also seid doch auch ihr wieder die Dolmetscher der Dolmetscher?

Ion. Unleugbar.

Sokrates. Doch halt nun! Sage mir, mein Ion, folgendes und beantworte mir meine Frage ohne Verschleierung und Rückhalt. Wenn du deine epischen Verse trefflich vorträgst und die Herzen der versammelten Festteilnehmer am tiefsten erschütterst, sei es, daß du den

Odysseus darstellst, wie er auf die Schwelle seines Hauses tritt[22]), sich den Freiern zu erkennen gibt und seine Pfeile vor sich hin ausschüttet, oder den Achill, wie er auf den Hektor losstürmt[23]), oder daß du Szenen vorführst wie den ergreifenden Jammer der Andromache[24]), der Hekabe oder des Priamos, bist du dann noch bei voller Besinnung, oder schwindet dir das helle Bewußtsein, und wähnt deine Seele in ihrer Verzückung unmittelbar selbst die erzählten Ereignisse mit durchzumachen, mögen sie sich nun in Ithaka abspielen oder in Troja oder wie es sonst die Dichtung mit sich bringt?

Ion. Was für ein einleuchtender Beleg für deine Ansicht, mein Sokrates, ist es, den du mir damit gegeben hast. Denn ich will mich ohne jede Verschleierung äußern. Jedesmal nämlich, wenn ich eine schmerzhaft rührende Stelle vortrage, füllen sich mir die Augen mit Tränen, und wenn eine Grauen und Entsetzen erregende Stelle, dann stehen mir die Haare zu Berge vor Furcht und das Herz will mir vor Erregung schier zerspringen.

Sokrates. Was also dann, mein Ion? Sollen wir einen Menschen noch für zurechnungsfähig im vollen Sinne erklären, der geschmückt mit buntem Gewand und goldenen Kränzen, inmitten der von Opfern begleiteten Festesfreude in Tränen ausbricht — ja, wäre er um irgendeine dieser seiner Kostbarkeiten gekommen; aber nein![25]) — oder von Furcht ergriffen wird inmitten einer Versammlung von mehr als zwanzigtausend ihm ergebener Leute, von denen kein einziger Miene macht ihn zu berauben oder sich sonst an ihm zu vergehen?

Ion. Nein, beim Zeus, mein Sokrates, das ist, die Wahrheit zu sagen, rein unmöglich.

Sokrates. Weißt du nun, daß ihr auch die Masse der Festgenossen in die gleiche Gemütsstimmung versetzt?

Ion. Ja, das weiß ich sehr gut. Beobachte ich doch immer wieder von der Höhe meiner Bühne aus, wie sie in Tränen ausbrechen und mit grimmen Blicken um sich schauen und sich mit mir entsetzen unter dem Eindruck

des Vorgetragenen. Denn ich muß genau auf sie acht haben. Wenn ich sie nämlich zum Weinen bringe, dann werde ich selbst am Ende lachen[26]), denn ich streiche mein Geld ein; laß ich es aber dahin kommen, daß sie über mich lachen, dann werde ich selbst am Ende weinen — denn mit dem Geldeinnehmen ist es dann vorbei.

7. Sokrates. Weißt du nun, daß ein solcher zuhörender Festgenosse der letzte ist von jenen Ringen, von denen ich sagte, daß sie unter dem Einfluß des Magneten die Kraft voneinander empfangen? Der mittlere aber bist du, der Rhapsode und Schauspieler, und der erste der Dich- 536
ter selbst. Der Gott aber zieht durch alle diese Vermittlungen die Seele der Menschen, wohin er sie haben will, indem er seine Kraft immer von dem einen Glied auf das andere fortwirken läßt. Und auch weiter noch ist es ganz ähnlich wie bei jenem Magnetstein: eine ganze lange Nebenkette von Chorsängern, Chormeistern und Unterlehrern hängt sich noch an, in seitlicher Abzweigung von den an der Muse selbst hängenden Ringen. Und von den Dichtern hängt der eine an dieser, der andere an jener Muse. Der übliche Ausdruck dafür ist aber „er wird festgehalten" und das stimmt mit unserem Bilde zusammen, denn er hängt an ihr. An die Dichter aber, als an die ersten Ringe, hängen sich wieder in fortlaufender Reihe andere an und werden von Begeisterung ergriffen: die einen werden von Orpheus, die anderen von Musaios und wieder andere von Homer festgehalten und hängen an ihnen. Von ihnen bist du nun, mein Ion, einer, und stehst im Banne des Homer, und wenn einer ein Lied eines anderen Dichters vorträgt, dann schläfst du ein und weißt nichts zu sagen; läßt aber einer seine Stimme ertönen zum Vortrag eines Gesanges von diesem deinen Dichter, dann bist du auf der Stelle wach und deine Seele ist in freudiger Erregung und zum Reden hast du dann Stoff die Hülle und Fülle. Denn es ist eben nicht überlegender Kunstverstand und wirkliches Wissen, dem du deine Ausführungen über Homer verdankst, sondern es ist göttliche

Eingebung und Begeisterung. Wie die vom Korybantentaumel[27]) Erfaßten nur für jenes eine Lied Auffassung haben, das von dem Gott herrührt, in dessen Banne sie stehen und wie ihnen für dieses Lied eine Fülle von Körperstellungen und Ausdrucksweisen zur Verfügung steht, während sie sich um andere nicht kümmern, so bist auch du, mein Ion, wenn einer auf den Homer zu reden kommt, unerschöpflich in deinen Mitteilungen, während du den anderen Dichtern ratlos gegenüberstehst. Die von dir gewünschte[28]) Erklärung aber dafür, daß du über den Homer so reiche Auskunft zu geben weißt, über die übrigen dagegen nicht, ist die, daß du nicht auf Grund kunstgerechten Verständnisses, sondern göttlicher Eingebung ein so beredter Lobredner des Homer bist.

8. Ion. Was du da sagst, hat viel für sich, mein Sokrates. Doch sollte es mich doch wundern, wenn deine Worte treffend genug wären, um mich zu überzeugen, daß ich Homer nur als im Banne der Gottheit Stehender und von ihr in Verzückung Gesetzter lobe. Auch du selbst, denke ich, würdest es nicht glauben, wenn du mich über den Homer reden hörtest.

Sokrates. Ja, reden hören will ich dich sicherlich, doch nicht eher als bis du mir auf folgende Frage Antwort gegeben[29]): Über welches von Homer behandelte Gebiet weißt du gut zu reden? Gewiß doch nicht über jedes ohne Unterschied.

Ion. Glaube mir, Sokrates, über jedes ohne Ausnahme[30]).

Sokrates. Sicherlich doch nicht über Dinge, von denen Homer redet, du aber nichts verstehst.

Ion. Und was wären das für Dinge, von denen Homer redet, ich aber nichts verstehe?

37 St. Sokrates. Redet Homer nicht oft und reichlich genug auch über Fachkünste? Z. B. auch über die Kunst des Wagenlenkens? Wenn mein Gedächtnis mir nicht versagt, will ich dir die Verse hersagen.

Ion. Halt ein, ich will sie hersagen; denn ich habe sie im Gedächtnis.

Sokrates. So laß mich denn die Worte hören, die Nestor zu seinem Sohn Antilochos spricht da, wo er ihn zur Vorsicht mahnt im Umbiegen um den Wendepunkt bei dem Wagenrennen zu Ehren des Patroklos.[31])

Ion. Sie lauten[32]):

Selber zugleich dann beug' in dem schöngeflochtenen Sessel
Sanft zur Linken dich hin, und das rechte Roß des Gespannes
Treib mit Geißel und Ruf, und laß ihm freier die Zügel,
Während den Zielstein streifend das linke Roß sich herumdreht,
Daß es so scheint, als stoße die Nabe des kunstvollen Rades
Gegen den Stein; und doch ihn wirklich zu treffen vermeide.

Sokrates. Genug. Ob nun, mein Ion, was Homer in diesen Versen sagt, richtig ist oder nicht, wer wird das besser zu beurteilen wissen, ein Arzt oder ein Wagenlenker?

Ion. Offenbar ein Wagenlenker.

Sokrates. Weil er die Fachkenntnis (Kunst) dafür besitzt, oder aus irgendeinem anderen Grunde?

Ion. Nein, aus diesem.

Sokrates. Nicht wahr, einer jeden Fachkunst ist von der Gottheit die Fähigkeit zuteil geworden, über eine bestimmte Leistung Bescheid zu wissen?[33]) Denn worüber uns die Steuermannskunst Bescheid gibt, darüber gibt uns doch nicht auch die Heilkunst Bescheid.

Ion. Gewiß nicht.

Sokrates. Und worüber uns die Heilkunst Bescheid gibt, darüber doch nicht auch die Baukunst.

Ion. Gewiß nicht.

Sokrates. Und so verhält es sich doch wohl überhaupt mit allen Künsten: worüber uns die eine Kunst Bescheid gibt, darüber nicht auch die andere. Doch erst mußt du mir noch folgende Frage beantworten. Erkennst du einen Unterschied zwischen den einzelnen Künsten an?

Ion. Ja.

Sokrates. Läßt du dich dabei von den nämlichen Ge-

sichtspunkten leiten wie ich? Ich nenne die eine Kunst verschieden von der anderen je nach dem besonderen Gegenstand, auf den sich ihr Wissen bezieht. Hältst du es auch so?

Ion. Ja.

Sokrates. Denn bezöge sich das Wissen auf den nämlichen Gegenstand, wie könnten wir dann die eine als von der anderen verschieden anerkennen, da uns doch durch beide die Kenntnis des Nämlichen zuteil wird? So gut wie ich z. B. weiß, daß dies fünf Finger sind, gerade so weißt auch du darüber Bescheid; und wenn ich dich nun fragen wollte, ob wir, ich und du, hierbei vermöge ein und derselben Kunst, nämlich der Arithmetik, das Nämliche erkennen oder durch eine andere, so würdest du doch gewiß antworten, vermöge ein und derselben.

Ion. Ja.

538 St. Sokrates. Jetzt beantworte mir denn die schon vorhin[34]) vorläufig gestellte Frage, ob deiner Ansicht nach es für sämtliche Künste gilt, daß notwendigerweise die nämliche Kunst über die nämlichen Dinge Bescheid gibt, dagegen eine von ihr verschiedene nicht über die nämlichen, daß sie vielmehr, wenn sie eine andere ist, auch notwendig über andere Dinge Bescheid gibt.

Ion. So ist es meiner Ansicht nach, mein Sokrates.

9. Sokrates. Wer also nicht im Besitze einer bestimmten Kunst ist, der wird auch nicht imstande sein die Lehren oder Leistungen dieser Kunst richtig zu beurteilen.

Ion. Da hast du recht.

Sokrates. Was also die von dir hergesagten Verse und die Frage anlangt, ob die Darstellung des Homer richtig ist oder nicht, wer wird darüber besser urteilen, du oder der Wagenlenker?

Ion. Der Wagenlenker.

Sokrates. Und du bist doch eben ein Rhapsode und kein Wagenlenker.

Ion. Ja.

Sokrates. Die Rhapsodenkunst ist aber doch verschieden von der des Wagenlenkers.

Ion. Ja.

Sokrates. Wenn also verschieden, so bezieht sich ihr Wissen doch auch auf andere Gegenstände.

Ion. Ja.

Sokrates. Wie nun also, wenn Homer sagt, Hekamede, das Kebsweib des Nestor, habe dem verwundeten Machaon einen Mischtrank gereicht, und zwar etwa mit folgenden Worten[35]):

Mischte des pramnischen Weins, und rieb mit eherner Raspel
Ziegenkäse darauf, nebst trunkeinladender Zwiebel,

ist es da die Sache der Heilkunst oder der Rhapsodenkunst richtig darüber zu urteilen, ob Homer damit das Rechte trifft oder nicht?

Ion. Der Heilkunst.

Sokrates. Und wie, wenn Homer sagt[36]):

Gleichwie geründetes Blei fuhr jene zur Tiefe hinunter,
Welches über dem Horn des ländlichen Stieres befestigt,
Sinkt, den gefräßigen Fischen des Meers das Verderben zu bringen;

sollen wir es dann nicht eher für eine Aufgabe der Fischerkunst als der Rhapsodenkunst erklären, zu beurteilen, was er eigentlich damit meint und ob es richtig ist oder nicht?

Ion. Offenbar, mein Sokrates, für eine Aufgabe der Fischerkunst.

Sokrates. Nun gib acht. Wenn du die Rolle des Fragenden übernahmest und mir die Frage vorlegtest: „Da du also, mein Sokrates, beim Homer Dinge findest, für deren Beurteilung immer je eine dieser Künste zuständig ist, wohlan, so weise mir auch für den Seher und die Seherkunst nach, für welche Art von Dingen er die Fähigkeit der Beurteilung haben muß, ob sie richtig oder falsch von dem Dichter dargestellt worden sind" — gib also acht, wie leicht und richtig ich dir diese Frage beantworten werde. Denn oft genug kommt er sowohl in der Odyssee darauf zu sprechen, wie er z. B. den Seher

Theoklymenos aus dem Geschlecht des Melampus zu den Freiern sagen läßt:

Ach, unselige Männer, welch Elend ist euch begegnet!
Finstere Nacht umhüllt euer Haupt und Antlitz und Glieder.
Und Wehklagen ertönt, und Tränen netzen die Wangen.
Flatternde Geister füllen die Flur, und füllen den Vorhof,
Zu des Erebos Schatten hinunter eilend. Die Sonne
Ist am Himmel erloschen, und ringe herrschet schreckliches Dunkel.

oft genug aber auch in der Ilias, wie z. B. beim Mauerkampf, denn da heißt es:

Denn ein Vogel erschien, da sie überzogen sich ermahnet,
Ein hochfliegender Adler, der linkhin streifte das Kriegsheer,
Eine gewaltige Schlange mit den Klauen, von rötlicher Farbe,
Lebend annoch und zappelnd, noch nicht vergessend der Kampflust.
Denn dem haltenden Adler durchstach sie die Brust an dem Halse,
Rückwärts drehend das Haupt; er schwang sie hinweg auf die Erde,
Hart von Schmerzen gequält, und sie fiel in die Mitte der Heerschar.
Aber er selber flog rauschend davon mit Hauch des Windes.

Für dieses und dem Ähnliches, werde ich sagen, ist der Seher der zuständige Kenner und Beurteiler.

Ion. Da hast du recht, mein Sokrates.

Sokrates. Und auch du hast recht, mein Ion, mit dieser deiner Bestätigung. Wohlan denn und wie ich die aus Odyssee und Ilias die Berufsaufgabe des Sehers, des Arztes und des Fischers herausgehoben habe, so weise nun auch du mir aus ihnen — denn du bist ja besser im Homer zu Hause als ich — die Aufgabe des Rhapsoden nach, mein Ion, und der Rhapsodenkunst, also was dem Rhapsoden zu erkennen und zu beurteilen zukommt im Unterschiede von den anderen Menschen.

Ion. Ich, mein Sokrates, behaupte schlechtweg alles.

Sokrates. Nach deiner früheren Äußerung aber, mein Ion, nicht alles. Oder bist du so vergeßlich? Und doch würde solche Vergeßlichkeit als Rhapsoden schlecht genug anstehen.

Ion. Aber was vergesse ich denn?

Sokrates. Erinnerst du dich nicht, daß du sagtest, die Rhapsodenkunst sei verschieden von der Kunst des Wagenlenkers?

Ion. Allerdings.

Sokrates. Gabst du nicht auch zu, daß sie, als eine andere, es auch mit anderen Gegenständen der Erkenntnis zu tun habe?

Ion. Ja.

Sokrates. Also doch nicht auf alles wird sich deiner Erklärung zufolge die Erkenntnis der Rhapsodenkunst beziehen.

Ion. Ausgenommen vielleicht nur Dinge dieser Art, mein Sokrates.

Sokrates. Dies dein „Dinge dieser Art" kann ja nicht wohl etwas anderes bedeuten als „alle anderen Künste". Aber auf welcherlei Dinge soll sich denn also die Kenntnis des Rhapsoden beziehen, wenn nun einmal nicht auf alle?

Ion. Nun, ich denke auf das, was einem Manne wohl ansteht zu reden[40]) und was einem Weibe, ferner einem Sklaven und einem Freien, sowie auch einem Untergebenen und einem Gebieter.

Sokrates. Willst du damit etwa sagen, daß der Rhapsode besser als der Steuermann wissen wird, was dem Gebieter eines vom Sturme heimgesuchten Schiffes zu sagen wohl ansteht?

Ion. Nein, in diesem Falle ist es der Steuermann.

Sokrates. Aber was dem Gebieter eines Kranken wohl ansteht zu reden, wird das der Rhapsode besser wissen als der Arzt?

Ion. Auch das nicht.

Sokrates. Aber was einem Sklaven wohl ansteht zu sprechen — meinst du etwa das?

Ion. Ja.

Sokrates. Was also z. B. einem mit dem Hüten von Rindern betrauten Sklaven zu sprechen wohl ansteht zur Beruhigung der wild gewordenen Rinder, wird das der Rhapsode besser wissen als der Rinderhirt?

Ion. Gewiß nicht.

Sokrates. Aber etwa, was einem mit Wollarbeit

betrauten Weib über Bearbeitung der Wolle zu sagen wohl ansteht?

Ion. Nein.

Sokrates. Aber was einem Feldherrn wohl ansteht zu sagen zur Anfeuerung der Krieger, wird er darüber Bescheid wissen?

Ion. Ja, über derartiges wird der Rhapsode Bescheid wissen.

11. Sokrates. Wie? Die Rhapsodenkunst wäre auch Feldherrnkunst?

Ion. Nun, was mich wenigstens anlangt, so traue ich mir zu zu wissen, was einem Feldherrn wohl ansteht zu sagen.

Sokrates. Ja, vielleicht bist du auch (neben der Rhapsodenkunst) der Feldherrnkunst kundig, mein Ion. Denn gesetzt, du wärest gleichzeitig der Reitkunst kundig und des Zitherspiels, so würdest du zwischen gut und schlecht zugerittenen Pferden wohl zu unterscheiden wissen; aber wenn ich dich nun fragte: „Auf Grund welcher der beiden Künste erkennst du die gut zugerittenen Pferde? Auf Grund deren, durch die du Reiter bist oder deren, durch die du ein Zitherspieler bist? Was würdest du mir da antworten?

Ion. Durch die ich ein Reiter bin.

Sokrates. Und wenn du auch die guten Zitherspieler herauserkennen würdest, so würdest du zugeben, daß dir dies als einem des Zitherspiels, und nicht als einem der Reitkunst Kundigen möglich sei.

Ion. Ja.

Sokrates. Da du dich aber auf das Kriegswesen verstehst, woher stammt dann diese deine Kenntnis? Daher, daß du ein der Feldherrnkunst Kundiger bist oder daher, daß du ein guter Rhapsode bist?

Ion. Für mich besteht zwischen beiden kein Unterschied.

541 St. Sokrates. Was? Kein Unterschied? Erklärst du die Rhapsodenkunst und die Feldherrnkunst für eine oder für zwei?

Ion. Meines Dafürhaltens sind sie eine.

Sokrates. Wer also ein guter Rhapsode ist, der wäre auch ein guter Feldherr?

Ion. Unbedingt, mein Sokrates.

Sokrates. Dann aber doch, wer ein guter Feldherr ist, auch ein guter Rhapsode.

Ion. Nein, das kann ich nicht zugeben.[41])

Sokrates. Aber an jener Ansicht hältst du doch fest, daß ein guter Rhapsode auch ein guter Feldherr sei?

Ion. Allerdings.

Sokrates. Nicht wahr, du bist doch der Hellenen bester Rhapsode?

Ion. Weitaus, mein Sokrates.

Sokrates. Bist du auch der Hellenen bester Feldherr, mein Ion?

Ion. Das kannst du mir glauben, mein Sokrates, und zwar ist dies eine Frucht meiner Homerkenntnis.

12. Sokrates. Wie, bei den Göttern, soll man es sich dann erklären, mein Ion, daß du, in einer Person der beste Feldherr und Rhapsode der Hellenen, als Rhapsode in Hellas herumziehst, auf Ausübung deiner Feldherrnkunst aber verzichtest? Oder bist du etwa der Meinung, den Hellenen täte ein mit goldenem Kranze geschmückter Rhapsode dringend not, ein Feldherr dagegen gar nicht?

Ion. Unser Staat, mein Sokrates, steht unter eurer Herrschaft und Kriegsleitung und bedarf keines Feldherrn, euer Staat aber und der der Spartaner wird mich schwerlich zum Feldherrn wählen; denn ihr glaubt in dieser Beziehung selbst ausreichend versehen zu sein.

Sokrates. Mein bester Ion, weißt du nichts von Apollodoros aus Kyzikos?[42])

Ion. Welchen denn?

Sokrates. Dem, welchen die Athener oftmals zu ihrem Feldherrn erwählt haben, obschon er kein Athener war. Ferner auch von Phanosthenes aus Andros und von Herakleides aus Klazomenä, die unser Staat trotz ihrer fremden Herkunft, weil sie sich als tüchtige und beachtenswerte Männer erwiesen haben, sowohl zu Feldherrndiensten

wie auch zur Verwaltung anderer obrigkeitlicher Ämter verwendet. Den Ion aus Ephesos dagegen sollte er nicht zum Feldherrn wählen und durch Ehren auszeichnen, falls er ihnen der Beachtung wert erscheint? Wie? Seid ihr Ephesier nicht ursprünglich Athener[43]) und kann es Ephesos nicht mit jeder anderen Stadt aufnehmen? Aber wenn du, mein Ion, recht hast mit deiner Behauptung, deine Lobreden auf den Homer beruhten auf einer durch strenge Kunst und Einsicht vermittelten Fähigkeit, so tust du unrecht, wenn du mich erst versicherst, du gebötest über eine reiche Kenntnis schöner Dinge hinsichtlich des Homer und mir eine Probe davon in Aussicht stellst, dann aber mich täuschst und so weit entfernt bist mir eine Probe davon zu geben, daß du, ungeachtet meiner unablässigen Bitten, mir nicht einmal sagen willst, was es denn eigentlich ist, worin du so stark bist; vielmehr verwandelst du dich wie Proteus nach oben und unten dich windend, in allerlei Gestalten, bis du schließlich, vor mir flüchtend, als Feldherr aufgetaucht bist, um nur nicht eine Probe zu geben von deiner unvergleichlichen Homerweis-
42 St. heit. Wenn du also als Kunstverständiger mir hinsichtlich des Homer, wie eben gesagt, erst eine Probe in Aussicht stellst und dann mich täuschst, so tust du unrecht daran[44]); bist du aber kein Kunstverständiger, sondern ist es eine göttliche Fügung, vermöge deren du, im Banne des Homer stehend, ohne eigentliches Wissen viel Schönes über den Dichter zu Markte bringst, wie ich von dir behauptete, dann tust du nicht unrecht. Also wähle nun, ob du von uns für einen ungerechten Mann gehalten sein willst, oder für einen Gottbegeisterten.[45])

Ion. Bei so großem Unterschied ist die Wahl nicht schwer, mein Sokrates; denn weit schöner ist es doch für einen Gottbegeisterten gehalten zu werden.

Sokrates. Dies Schönere also wird dir von uns zuteil, mein Ion, die Bestätigung nämlich, daß du ein gottbegeisterter, aber kein kunstverständiger Lobredner des Homer bist.

Anmerkungen

zum Ion.

[1]) S. 107. Was die Person des Ion anlangt, so kennt man wohl einen Dichter Ion, der gleich dem hier vorgeführten Ion ein begeisterter Anhänger Homers war und, wie dieser, aus der östlichen Griechenwelt — von der Insel Chios — stammte, aber von einem Rhapsoden Ion gibt uns nur unser Dialog Kunde.

[2]) S. 107. Epidauros, eine Stadt in Argolis im Peloponnes, war berühmt durch den Kult des Asklepios, über den neuere Ausgrabungen und Forschungen reiche Aufklärung gegeben haben.

[3]) S. 107. Das großartige, in vierjährigem Zyklus gefeierte Fest der Athener in Athen. Seit Perikles waren den gymnastischen auch musische Wettkämpfe hinzugefügt worden.

[4]) S. 108. Lauter Homerausleger aus der Zeit des Sokrates.

[5]) S. 108. Auch die Gedichte des Hesiod (8. Jahrh.) und Archilochos (7. Jahrh. v. Chr.) wurden von Rhapsoden vorgetragen. Mit dieser Heranziehung anderer Dichter als Homer wird der erste Teil des kleinen Werkes eingeleitet, der den Nachweis liefert, daß Ion durch die Beschränkung auf Homer sich des Anspruchs auf eine volle und allseitige Vertretung seines Faches begibt. Er bleibt, was den Umfang seiner Kunst anlangt, hinter den berechtigten Anforderungen zurück und das kommt daher, daß seine Leistungen nicht auf wirklicher Einsicht in die Sache, sondern auf einem unbewussten Element des Seelenlebens beruhen, nämlich auf göttlicher Eingebung.

[6]) S. 108. Vgl. Rpl. 599 CD.: „Die wichtigsten und herrlichsten Dinge, über die Homer redet, sind Kriege und Feldzüge und staatliche Einrichtungen und Menschenbildung."

[7]) S. 109. Beherrschung der Gegenteile ist unerläßliche Voraussetzung zugleich und Kennzeichen des Kundigen. Das ist das wesentliche Thema des kleineren Hippias. So ist auch für Aristoteles der Satz *τῶν ἐναντίων μία (ἡ αὐτὴ) ἐπιστήμη* ein oft betontes Axiom. Vgl. meine Plat. Aufs. p. 204.

[8]) S. 110. Das ist der Sinn des *τὸ ὅλον*. Vgl. Legg. 654 B, wo von der chorischen Kunst als Ganzem die Rede ist mit dem nämlichen Ausdruck.

[9]) S. 111. Dem Sinne nach genau so wie hier sagt Sokrates von sich selbst im größeren Hippias 288 D. *τοιοῦτός τις, οὐ κομψός, ἀλλὰ συρφετός, οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές*. Es war also sehr verfehlt, wenn Madvig für unser *τἀληθῆ* schreiben wollte *τὰ πλήθη*.

[10]) S. 111. Griechisch *τῷ λόγῳ*, womit hier wie häufig, wenn es sich um bloß fictive Situationen handelt, der Gegensatz zur Wirklichkeit (*τῷ ἔργῳ*) angedeutet wird.

[11]) S. 111. Der berühmte Schöpfer der patriotischen Wandgemälde in der Stoa Poikile. Seine Blütezeit fällt in die Jahre nicht lange nach den Perserkriegen. Von ihm ab beginnt die Blüte der griechischen Malerei.

[12]) S. 111. Daidalos und Epeios sind berühmte Künstler und Werkmeister der mythischen Zeit, Daidalos bekannt als Begründer einer neuen Epoche der Bildhauerei sowie als vielseitiger Erfinder, Epeios als Erbauer des hölzernen Pferdes, mit dessen Hilfe Troja erobert ward. Theodoros von Samos (um 570 v. Chr.) gehört der geschichtlichen Zeit an und war mit Rhoikos Erfinder des Erzgusses.

[13]) S. 112. Lauter Sänger, Musiker und Dichter der mythischen Zeit. Der Rhapsoden- und Dichterberuf gehen hier wie im folgenden mehr oder weniger ineinander über. Wenn diesen berühmten Sängern der Vorzeit unmittelbar unser Ion gegenübergestellt wird, so fühlt jeder den beißenden Spott, nur Ion nicht, der eine rührende Geduld und Ergebung bekundet.

[14]) S. 112. Vgl. 532C.

[15]) S. 112. Dies schöne und geistvolle Gleichnis, vorgetragen in einem gehobeneren Tone als er sonst dem Sokrates eigen ist, nimmt sich aus wie ein Reflex eigener Seelenerlebnisse des Platon. Man fühlt sich versucht sich dabei den Platon selbst vorzustellen, wie er in seinen jüngeren Jahren am Scheidewege steht zwischen Poesie und Philosophie, zwischen göttlicher Begeisterung und trockner Verstandesarbeit, zwischen Schwärmerei und nüchterner Besonnenheit. Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust; die eine will sich von der andern trennen! Es war wohl der schwerste Seelenkampf, den Platon in seinem Leben zu bestehen gehabt hat. Einen Nachklang desselben scheint unser Dialog zu bilden und innerhalb desselben vor allem der hier angestimmte Hymnus auf die Macht der Poesie, den ein Hauch verzichtender Sehnsucht zu durchwehen scheint, wie sich das denn auch in der rührenden Antwort des Ion „Du greifst mir mit deinen Worten ans Herz" deutlich genug kund gibt. Es hat mir immer so scheinen wollen, als wäre der Dialog der Abschiedsgruß des Platon an die Poesie, ein halb schmerzlicher, halb heiterer Widerhall der Gespräche, durch die er von Sokrates vom Dichter zum Denker bekehrt worden war. Platon selbst teilt sich gewissermaßen in die Rollen der beiden Unterredner. In dem Sokrates des Dialogs spiegelt sich der Standpunkt des bekehrten Platon, im Ion der jugendlich unreife Standpunkt des noch unbekehrten Jünglings wider. Bei einer solchen Verselbständigung der Gegensätze kommt natürlich der bekämpfte und überwundene oder zu überwindende Teil über Gebühr schlecht weg. Er wird schonungslos gegeißelt und seine, sei es Abscheulichkeiten oder bloß Schwächen nehmen wie von selbst einen Zug ins Groteske an. Man denke, was den ersteren Fall anlangt, an den Mephisto als den verselbständigten Dimidiatus Goethins. Bei uns hier handelt es sich um bloße unschuldige Schwächen, die es sich gefallen lassen müssen, auf den höchsten Grad des Lächerlichen gesteigert zu werden. So erhält denn der bekämpfte Standpunkt in Ion einen Vertreter, der nicht eben zu den erleuchtetsten Geistern zählt und durch die naive Verbindung von Selbstbewußtsein und sich selbst wegwerfender Würdelosigkeit seiner selbst spottet, er weiß nicht wie. Dieser grotesken Übertreibung steht aber mildernd zur Seite die liebenswürdige Nachgiebigkeit und bescheidene Unterordnung des Ion gegenüber dem Sokrates, ein Zug, der den Eindruck widerspiegeln mag, den die über-

legene Persönlichkeit des Sokrates und sein belehrendes Wort auf den jugendlichen Platon macht. Vgl. die Einleitung.

[16]) S. 112. Die betreffenden Verse sind bei Suidas erhalten. Sie gehören der verlorengegangenen Tragödie Oineus an.

[17]) S. 113. Pohlenz (Aus Platos Werdezeit p. 188) weist auf den Sokratiker Äschines als den mutmaßlichen Urheber dieses Bildes hin. S. Dittmar, Äschines von Sphettos in der Philol. Untersuch. XXI (1912) p. 273, 11.

[18]) S. 113. Hier zeigt sich wieder die fast zur Verschmelzung führende Annäherung zwischen Dichter und Rhapsoden.

[19]) S. 113. Daß nicht etwa erst Platon der Urheber dieser Lehre von der Bewußtlosigkeit des dichterischen Schaffens und der darauf bezüglichen göttlichen Eingebung oder Fügung (*θεία μοῖρα*) ist, zeigt am schlagendsten sein eigenes Zeugnis in den Gesetzen 719 C.: „Eine alte Mär', von uns selbst oft nachgesprochen und von allen geglaubt, sagt, daß ein Dichter dann, wenn er auf dem Dreifuß der Muse sitzt, nicht recht bei Sinnen sei, sondern wie eine Quelle alles, was sich hervordrängt, willig hervorsprudeln läßt." Aber es liegen auch sonst noch Zeugnisse genug vor. Zur Sache vgl. im übrigen Phaedr. 245 A. und Apol. 22 C., an welcher letztern Stelle Sokrates sich so vernehmen läßt: „Ich kam also in kurzem auch hinsichtlich der Dichter zu der Erkenntnis, daß sie nicht vermöge weiser Besonnenheit dichten, was sie dichten, sondern vermöge einer gewissen Naturbegabung und höheren Begeisterung in der Art, wie die gottbeseelten Wahrsager und Orakelsänger, denn auch diese reden viel Schönes, wissen aber nichts von dem, was sie reden. Etwas Ähnliches schien mir offenbar auch den Dichtern zu widerfahren." Was auf diese Worte noch folgt, wird weiterhin beizubringen sein.

[20]) S. 113. Diese Sonderung der griechischen Dichter nach den einzelnen Dichtungsgattungen entspricht im allgemeinen dem Tatbestand. Unter den Jamben ist wohl die dramatische Poesie zu verstehen.

[21]) S. 114. Über dies Kuriosum der griechischen Dichtungsgeschichte haben wir sonst nur eine Notiz bei Porphyrius de abstin. I, 18 und was Stallbaum in seiner Anmerkung zu unserer Stelle noch beibringt.

[22]) S. 115. Geht auf den Anfang des 22. Buches der Odyssee.

[23]) S. 115. Il. 22, 311 ff.

[24]) S. 115. z. B. Il. 22, 405 ff. 437 ff.

[25]) S. 115. Wäre ihm durch Diebstahl etwas von seinen Kostbarkeiten abhanden gekommen, dann, meint Sokrates mit heiterer Ironie, hätte er vielleicht Grund gehabt zu weinen.

[26]) S. 116. Das ist, was die ironische Färbung der Figur des Ion anlangt, der Höhepunkt des Dialogs. Kitzelte den Platon einmal der Drang zur Ironie, so überließ er sich ihm mit einem gewissen spielenden Übermut, ganz unbekümmert um den möglichen Schein der Selbstverspottung, der hier nicht ganz ausgeschlossen war bei der vermuteten Tendenz des Werkchens.

[27]) S. 117. Dieser Korybantentaumel war eine eigenartige Form von Geisteskrankheit, ein Verzückungszustand, der auch „bacchische

Raserei" genannt ward, weil er im Zusammenhang stand mit dem aufregenden und wilden Bacchuskult.

[28]) S. 117. Vgl. 533 C.

[29]) S. 117. Diese Bedingung bleibt insofern unerfüllt, als Ion außerstande ist sich als wirklich sachverständigen Homerausleger auszuweisen. Das ist wichtig für das Folgende. Vgl. Plat. Aufs. p. 65 Anm.

[30]) S. 117. Damit beginnt der zweite Teil unseres Dialogs. War im ersten Teil dem Ion vorgehalten worden, daß er dem natürlichen Umfang seiner Kunst nicht gerecht werde, indem er sich ganz auf den Homer beschränke, so wird ihm in dem nun folgenden Teil zu Gemüte geführt, daß er sich einbilde vieles zu wissen, was er tatsächlich nicht wisse. K. Fr. Hermann hat also ganz recht, wenn er Gesch. u. Syst. der pl. Phil. p. 604 darauf aufmerksam macht, daß in jener Stelle der platonischen Apologie, deren Anfang ich in Anm. 19 angeführt habe, eigentlich das ganze Thema des Ion enthalten sei. Denn, war mit dem dort Angeführten das Thema des ersten Teils gekennzeichnet, so ist mit der Fortsetzung unser nun beginnender zweiter Teil gekennzeichnet. Die Fortsetzung lautet nämlich so: „Täglich bemerkte ich ferner, daß sich die Dichter wegen ihrer Dichtkunst auch in den übrigen Dingen die weisesten Menschen zu sein einbildeten, worin sie es doch nicht waren." Daß in unserem Dialog Rhapsode und Dichter beinahe zur Einheit verwachsen, ist bereits mehrfach betont worden. Unser Rhapsode lebt ganz in der nämlichen Einbildung wie dieser Dichter. War es also im ersten Teil ein (gewolltes) Zurückbleiben hinter den Anforderungen an seine Kunst, so ist es nun ein (gewolltes) Übergreifen über die natürlichen Schranken seiner Kunst, was ihm zum Vorwurf gemacht werden muß. Für beides aber liegt nach Sokrates die Erklärung in dem Umstande, daß Ions ganze Leistungsfähigkeit lediglich auf göttlicher Eingebung und Begeisterung beruht.

[31]) S. 118. Diese Kritik läuft ganz auf dasselbe hinaus wie die Kritik der Dichtkunst im Anfang des zehnten Buches der Republik. Der wahrhaft sachverständige Beurteiler einer Kunst ist nicht der Dichter, sondern der Fachmann.

[32]) S. 118. Il. 23, 335 ff.

[33]) S. 118. Vgl. Rpl. 353 A.

[34]) S. 119. Vgl. 537 D.

[35]) S. 120. Il. II, 639 f.

[36]) S. 120. Il. 24, 80 ff. Platon weicht von dem gewöhnlichen Text etwas ab.

[37]) S. 121. Od. 20, 351 ff.

[38]) S. 121. Il. 12, 200 ff.

[39]) S. 121. Ähnlich wie hier den Rhapsoden hänselt Sokrates im kleineren Hippias 369 A den Gedächtniskünstler Hippias ob seiner Vergeßlichkeit.

[40]) S. 122. Eine ganz verständige Antwort, denn das allgemein Menschliche ist es, auf dessen lebendige Darstellung der Dichter ausgeht; Sokrates aber weiß der Sache sofort die Wendung auf die Fachgebiete zu geben.

[41]) S. 124. Und das mit Recht. Denn hier handelt es sich um

ein allgemeines Urteil: „Jeder gute Rhapsode ist auch ein guter Feldherr.“ Ein allgemein bejahendes Urteil kann aber nicht rein umgekehrt werden, sondern nur in partikulärer Form.

[42]) S. 124. Dieser Apollodoros ist nicht zu verwechseln mit dem Athener Apollodoros, der nach Pausanias I, 29, 10 im Jahr 340 v. Chr. im Dienste des persischen Satrapen Arsites Perinthus entsetzte (vgl. Kirchner, Prosop. Att. I, 96, Nr. 1382), sondern es ist der Kyzikener Apollodoros, bei Kirchner l. l. I, 102, Nr. 1458. Wenn Wilamowitz, auch schon aus anderen Gründen von der Unechtheit des Ion überzeugt, in der Pausaniasstelle den historischen Beweis für die Unechtheit des Dialogs sieht, so ist er im Irrtum. Vgl. Ed. Meyer, Forsch. z. alten Gesch. II, 174, 2. Auch die neueste Auslassung von Wilamowitz über den Ion (Ilias u. Homer, Berlin 1916, p. 366) ist nicht danach angetan der Athetese des Dialogs das Siegel aufzudrücken. Was den Herakleides aus Klazomenae anlangt, so vgl. Kirchner l. l. I, 420, Nr. 6489 und Köhler, Hermes XXVII, 75. Er trug den Beinamen *ὁ βασιλεύς*. Über Phanosthenes ist zu vergleichen Xen. Gr. Gesch. I, 5, 18 f.

[43]) S. 125. Der landläufigen Überlieferung nach war Ephesos gegründet worden von Androklos, einem Sohn des letzten athenischen Königs Kodros.

[44]) S. 125. Diejenigen, welche darauf ausgingen, den Dialog für unecht zu erklären, haben diese scheinbare Inkonsequenz des Sokrates als ein besonders starkes Indicium der Unechtheit hervorgehoben. Allein Sokrates ist ganz in seinem Rechte, wenn er das vorher in Aussicht gestellte Anhören der Probeleistung des Ion nunmehr ablehnt, da ja die Voraussetzung dazu sich als hinfällig erwiesen hat. Vgl. Anm. 29 und meine Plat. Aufs. p. 65.

[45]) S. 125. Sokrates macht ihm durch das „gottbegeistert“ (*θεῖος*) die Wahl leicht.

PLATONS DIALOGE

ALKIBIADES DER ERSTE
ALKIBIADES DER ZWEITE

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

OTTO APELT

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK
BAND 172b

FELIX MEINER IN LEIPZIG. 1918.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

1. Einleitung zu den beiden Alkibiades . . . . . 131—143
2. Übersicht über die Literatur . . . . . 144—145
3. Alkibiades der Erste . . . . . 146—228
   a) Inhalt und Gliederung . . . . . 146—148
   b) Übersetzung . . . . . 149—213
   c) Anmerkungen . . . . . 214—228
4. Alkibiades der Zweite . . . . . 229—254
   a) Inhaltsübersicht 229
   b) Übersetzung . . . . . 230—250
   c) Anmerkungen . . . . . 251—254
5. Register zum 1. und 2. Band . . . . . 255—261

Einleitung

zu den beiden Alkibiades.

Das Schicksal des unter dem Namen des ersten Alkibiades gehenden Dialogs erinnert an das so mancher Fürsten und Staatsmänner — unter ihnen auch des Alkibiades selbst —, die nach Zeiten glänzender Herrschaft sich mit der Trübsal und Einsamkeit der Verbannung abfinden mußten. Im Altertum, wenigstens im späteren, wurde kaum ein anderer platonischer Dialog eifriger zur Lektüre empfohlen und wohl auch wirklich gelesen, als der erste Alkibiades. Noch sind wir im Besitze zweier ausführlicher Kommentare, des Proclus und des Olympiodorus, neben denen es aber noch manche andere gegeben hat, wie des Damascius, des Harpokration und eines Platonikers Demokritos[1]). Die Zeugnisse für die Echtheit des Dialogs reichen aber viel weiter zurück als diese Kommentare. Cicero, Persius (vierte Satire), Plutarch, Hermogenes weisen auf ihn hin teils unter ausdrücklicher Berufung auf Platon als den Verfasser, teils wenigstens in einer Weise, die es kaum zuläßt, daß sie dabei an einen anderen Verfasser dachten als an Platon. Die zuversichtliche und unbefangene Art dieser Zitate weist ihrerseits wieder auf eine längst bestehende Tradition zurück, für die auch der Umstand spricht, daß schon gewisse ziemlich frühe Pseudo-Platonica wie der Theages und der zweite Alkibiades ihn als platonische Quelle benutzt zu haben scheinen. Auch in der Folgezeit dachte niemand daran, dem Dialog seinen Rang als Erzeugnis platonischen Geistes streitig zu machen. Erst Schleiermacher sprach

[1]) Vgl. Creuzer, Procli comment. in Alkib. I, p. XIV und Proklos selbst, der c. 4, p. 7 (Creuzer) von *ἄλλων πολλῶν καὶ κλεινῶν ἐξηγητῶν λόγοι* spricht.

das Verdammungsurteil über ihn aus und dies mit einer Entschiedenheit, die des Erfolges nicht entbehrte. Der Dialog ward seines Ranges entkleidet und nur wenige wagten es sich des Verstoßenen anzunehmen. Die Mehrzahl der Kritiker war beflissen entweder das Sündenregister des Dialogs zu vermehren oder die Schleichwege aufzudecken, die der unbekannte Verfasser allem Vermuten nach eingeschlagen habe, um sein schillerndes Werk zustande zu bringen. Das letztere Verfahren hatte das Gute, den Blick auf manches inhaltlich dem Dialog nahestehende in der Literatur des vierten Jahrhunderts hinzulenken, während man bei dem ersteren sich zum Teil im bloßen Vernichtungseifer gefiel. Liest man z. B. die Einleitung Susemihls zu seiner Übersetzung des Dialogs, so möchte man beinahe an Fallstaff denken, wie er an dem Leichnam des Percy herumstochert, um sich seinen Anteil an der Erlegung des Helden zu sichern. Aber auch die anderen Kritiker sind nicht frei von einer gewissen Voreingenommenheit. Man fragt oft kaum danach, ob es nicht ebensoleicht möglich, ja vielleicht wahrscheinlicher sei, daß z. B. Xenophon aus dem Alkibiadesdialog geschöpft habe als umgekehrt, oder ob nicht zwei Sokratiker bei Behandlung naheliegender ethischer Fragen von selbst auf ähnliche Gedankengänge kommen konnten, vielleicht in unmittelbarer Erinnerung an Sokrates selbst darauf kommen mußten: die bloße Verwandtschaft des Inhalts genügt, um sofort das Konto des Dialogs zu seinen Ungunsten zu belasten.

Demgegenüber wird man gut tun, der Stimme des Altertums einiges Gehör zu schenken und den Dialog zunächst einmal als ein Platonicum zu lesen und auf sich wirken zu lassen. Gewiß wird es dabei nicht ohne Anstöße abgehen: man wird manches auf den ersten Blick wenigstens befremdend, manches durch eine gewisse Breite und Pedanterie ermüdend finden. Aber es gibt nur wenige Dialoge, bei denen das nicht der Fall wäre. Einige Geduld, einigen Willen zur wenigstens vorläufigen Unter-

ordnung unter das Gebot des Schriftstellers muß man mitbringen, wenn man sich mit den platonischen Dialogen befreunden will. Man erblicke also in dergleichen Auffälligkeiten zunächst nur die Aufforderung den Gründen nachzuspüren, welche die fraglichen Erscheinungen etwa erklärlich machen. Vor allem suche man durch Erwägung aller Beziehungen und Umstände Zweck und Bedeutung des ganzen Werkes zu erkennen, um daraus nicht nur den richtigen Gesichtspunkt für Beurteilung der künstlerischen Form, also des Aufbaus, der Gliederung des Ganzen sowie der Personencharakteristik, sondern auch den Schlüssel zum Verständnis mancher zunächst auffälligen Einzelheit zu gewinnen.

Es sind, wie schon angedeutet, im Verlaufe des letzten Jahrzehnts mehrere Dissertationen erschienen, die alles was Platon selbst und die verwandte Literatur des vierten Jahrhunderts an Parallelen und Anklängen an den Alkibiades bieten, sorgfältig gesammelt haben, ein Verdienst, das dadurch nicht geschmälert wird, daß man über die Deutung der darin sich möglicherweise kundgebenden Beziehungen sehr verschiedener Meinung sein kann. Aber eben zur Deutung dieses gesammelten Materials den richtigen Standpunkt zu gewinnen, dazu hat es, wie mir scheinen will, noch an der vollen Unbefangenheit gefehlt. Es müssen erst die objektiven Kriterien etwaiger Unechtheit gehörig erwogen sein, ehe diese subjektiven Momente in Rechnung gestellt werden. Für eine derartige Untersuchung möchte ich nun folgende Gesichtspunkte der Beachtung empfehlen.

Handelt es sich um die Frage der Echtheit antiker Schriftwerke, so kann unter Umständen der Inhalt selbst unmittelbar den zureichenden Grund zur Verurteilung bieten. Eine einzige chronologische Unmöglichkeit objektiver Art genügt, um ein Werk seinem angeblichen Verfasser abzusprechen. Ist aber, wie bei unserem Dialog, der Inhalt zwar manchem verdächtig, ohne doch schlechthin evidente Kriterien der Unechtheit zu liefern, so kom-

men neben den Zeugnissen des Altertums — von denen für unseren Fall bereits die Rede war — vor allem zunächst die sprachlichen Indizien in Betracht. Was nun diese anlangt, so bietet der erste Alkibiades keine irgend ausreichende Handhabe, ihn dem Platon abzusprechen. Die Sprache trägt durchaus platonisches Gepräge. Es kann also in dieser Beziehung kein Streit sein um den platonischen Ursprung überhaupt, sondern nur um die Stelle, die man dem Dialog innerhalb der platonischen Schriftenreihe anzuweisen hat. Will man ihn nämlich, wie man das für den Fall der Echtheit meist als selbstverständlich betrachtet hat, der ersten jener drei Schriftgruppen zuweisen, in welche die Sprachstatistik, diese, wenn nicht einzige, so doch jedenfalls umfassendste objektive Richterin über die Zeitfolge der platonischen Schriften, diese Schriftenmasse mit glücklichem und im allgemeinen wenigstens zuverlässigem Erfolge zerlegt hat, so widerstrebt dem die verhältnismäßig häufige Verwendung der bekannten Formel τί μήν;[1]) nebst einigen anderen sprachlichen Merkmalen. Diese Schwierigkeit der Einordnung führte dahin, einen oder den anderen Vertreter der Sprachstatistik nur zu bestärken in dem Verdachte der Unechtheit. Allein eine Nötigung von seiten des Inhalts zu einer der Sprachstatistik widersprechenden Stellengebung liegt so wenig vor, daß gerade umgekehrt uns die sprachlichen Indizien ein deutlicher Fingerzeig sein können zur Erkenntnis der richtigen Einordnung. Rückt man nämlich den Dialog an diejenige Stelle, welche der sprachliche Befund ihm anweist, nämlich in die Zeit der beginnenden zweiten Schriftengruppe (vergl. Ritter, Unters. über Pl. p. 89f.), so lichtet sich bald einigermaßen das Dunkel,

[1]) Es verdient bemerkt zu werden, daß diese Formel in den anerkannt unechten Dialogen nirgends vorkommt. Dies mag daher kommen, daß sie, wie Dittenberger (Hermes XVI, 1881, p. 334f.) nachgewiesen, überhaupt nicht der attischen Umgangssprache angehörte. Wenn sie nun in unserm Dialog mehrfach vorkommt, so ist dies natürlich noch kein Beweis der Echtheit, spricht aber doch mehr für die Echtheit als für die Unechtheit.

welches dem Verständnis des Dialogs Schwierigkeiten bereitet. Wir werden damit nämlich in eine Zeit geführt, deren eigenartige Verhältnisse nicht nur mit der pädagogischen Tendenz des Dialogs, sondern auch mit den geschichtlichen Beziehungen, die in ihm hervortreten, in bemerkenswertem Einklang stehen. Es ist das die Zeit der beginnenden öffentlichen Lehrtätigkeit Platons, eine Zeit, die ungefähr zusammenfällt mit dem Antalkidischen Frieden und dessen Folgeerscheinungen. Was also hier in Frage kommt, ist ein doppeltes: das philosophische Lehrinteresse Platons einerseits und die damalige politische Lage Athens und Griechenlands anderseits. Richten wir unseren Blick zunächst auf das erstere.

Bei Beginn seiner Lehrtätigkeit mußte Platon das Bedürfnis haben Fühlung zu gewinnen mit dem gebildeten Teil des athenischen Publikums, vor allem mit der Bildung suchenden Jugend, aber auch mit den Vätern und Angehörigen derselben. Es mußte ihm daran liegen, diese Kreise für seine Bestrebungen zu interessieren und sie über seine Absichten und die Wege, die zur Verwirklichung derselben führen sollten, zu orientieren. Da nun einerseits der Ehrgeiz der vornehmen Jugend durchweg auf nichts anderes gerichtet war als auf maßgebende Bedeutung und Stellung im Staat, also auf die staatsmännische Laufbahn, anderseits Platon selbst in der staatsmännischen Tätigkeit — natürlich in seinem Sinne aufgefaßt — das eigentliche Ziel aller Belehrung sah, so ergab es sich fast von selbst, daß, wenn er das Publikum über seine Lehrtätigkeit aufklären wollte, er die wahre Aufgabe des Staatsmannes zum Thema seiner Erörterung machte. Das aber konnte er nicht anders als in der seiner schriftstellerischen Eigenart entsprechenden Weise, also in der dramatischen Form des Dialogs mit der durch sie bedingten Einführung bestimmter Einzelpersonen. In dieser Beziehung konnte er neben der von vornherein gegebenen Figur des Sokrates für seinen besondern Zweck keinen tauglicheren Gesprächspartner finden als den jungen Alki-

biades, die bekannteste und markanteste Figur der geschichtlichen Schaubühne Athens nicht nur, sondern auch des dem Sokrates nahestehenden Kreises. Ihn als Typus für die Anwartschaft auf Führung des Staates zu verwenden mußte um so ratsamer erscheinen, als das tatsächliche Verhältnis des Sokrates zu Alkibiades, nämlich das des vergeblichen Warners zu dem ehrgeizig Strebenden allen ebenso bekannt war, wie die Bewahrheitung der Befürchtungen, die Sokrates über ihn hegte und gewiß oft genug zum Ausdruck brachte. Ist es richtig, daß Platon *in concreto* zugleich das Allgemeingültige des sokratisch-platonischen Standpunktes zur Anschauung bringen und damit ein, wenn zunächst auch nur für den Anfänger berechnetes Bild seiner Lehrtätigkeit geben wollte, ist das Absehen der Schrift also an erster Stelle nicht auf eine Veranschaulichung des Verhältnisses des Sokrates zu Alkibiades gerichtet, sondern auf Erweckung des Interesses der politisch strebenden Jugend für die Akademie, so fällt damit alsbald ein bedeutsames Licht auf das Ganze: der junge Alkibiades ist nur der fiktive Vertreter dieser Jugend überhaupt. Indem Platon ihn uns in seinem Verkehr mit Sokrates vorführt, will er uns ein Bild geben von seinem eigenen Verhältnis zu der vornehmen athenischen Jugend im ganzen. Es konnte ihm also gar nicht auf peinliche Treue in Wiedergabe des historischen Verhältnisses zwischen beiden ankommen, wie sie etwa Alkibiades im Symposion in seiner Rede für seine Angaben über sein Verhältnis zu Sokrates ausdrücklich in Anspruch nimmt (Symp. 214 E., 216 A., 219 E), vielmehr machte er in weitestem Umfang Gebrauch von seinem Dichterrechte, das es ihm freistellte, den Verkehr zwischen Sokrates und dem jungen Alkibiades gerade mit denjenigen Zügen auszustatten, die für seine bisherige wie für seine künftige Stellung zur athenischen Jugend maßgebend waren. Er ist vorher absichtlich nicht als öffentlicher Lehrer der Jugend aufgetreten, hat aber unablässig das Gebahren derselben beobachtet: jetzt nun scheint der Zeit-

punkt gekommen, wo er als Lehrer mit der Jugend in enge und lebendige Verbindung zu treten sich wie durch eine Art göttlicher Mahnung aufgefordert fühlt. So erklärt sich, wie es scheint, das auf den ersten Blick allerdings etwas sonderbare Verhältnis, in dem nach dem Eingang des Dialogs Sokrates zu dem jungen Alkibiades steht. Nebenbei mag man darin auch einen Warnungswink erkennen vor einem zu frühen Beginn der Beschäftigung mit der Philosophie, den ja Platon bekanntlich am liebsten noch ein ganz Stück weiter hinaus verschoben hätte. Von dem aber, was der in die Akademie Eintretende zunächst zu erwarten hat, gibt der Dialog ein anschauliches Bild. Alles zielt darauf ab, die Überzeugung zu erwecken, daß für den werdenden Staatsmann und künftigen Staatsleiter nichts notwendiger sei als die Erwerbung jenes obersten Wissens, jener königlichen Wissenschaft (*βασιλικὴ ἐπιστήμη*), die, im Gegensatz zu allem bloßen Fachwissen, in der Kenntnis des Guten und Bösen, des Schönen und Häßlichen, des Gerechten und Ungerechten, kurz des sittlich Löblichen und des sittlich Verwerflichen besteht, und die ihrerseits nur die Frucht aufrichtiger und ungeblendeter Selbsterkenntnis ist. Der Trieb nach Selbsterkenntnis ist die Voraussetzung für alle Gemeinschaftsarbeit in der Akademie. Ihn zu wecken ist also ihre nächste Aufgabe. Man könnte sie auch die propädeutische nennen, während die höhere Aufgabe in der Erwerbung dieser Selbsterkenntnis selbst besteht, d. h. in der Aneignung der eigentlichen philosophischen Erkenntnis; denn diese ist im Grunde nichts anderes als Selbsterkenntnis. In unserem Dialog handelt es sich nur um die erstere der beiden Aufgaben. Platon will da bloß bis an die Schwelle des Tempels führen; die Kenntnis des Inneren selbst ist Sache der weiteren Betätigung in der Akademie. Der platonische Sokrates wird also der hier gestellten Aufgabe durchaus gerecht, indem er im ersten Teile des Dialogs dem Alkibiades den Nachweis des Mangels an Erkenntnis überhaupt liefert, im zweiten das Gefühl der Unzulänglichkeit so

weit steigert, daß der Entschluß zum Besserwerden geweckt wird, und im dritten auf den rechten Weg dazu hinweist, den Weg der Selbsterkenntnis. Es beruht nur auf Verkennung der Absicht Platons, wenn man, wie Schleiermacher, dem Dialog vorwirft, daß man über das Wesen der Selbsterkenntnis im Grunde herzlich wenig zu hören bekommt. Es soll eben nur die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis anschaulich, d. h. an einem Beispiel, dargetan, sie selbst aber ihrem Wesen nach nur vorläufig angedeutet werden, und das geschieht in durchaus sachgemäßer und zweckentsprechender Weise. Wenn die Argumentation hier und da nicht frei ist von einer gewissen Pedanterie, so erklärt sich das einerseits durch die dialogisch gebotene Rücksicht auf die dialektische Unbeholfenheit eines noch völlig Uneingeweihten, als welcher der junge Alkibiades hier auftritt, anderseits vielleicht auch mit durch das Bestreben, dadurch das gewissenhaft methodische Verfahren in der Lehrweise der Akademie anzudeuten. Daß die meisten zweifellos echten Dialoge dieses Elementes auch nicht entbehren, ist bereits bemerkt worden. Was im übrigen die mancherlei Ausstellungen anlangt, die im einzelnen an dem Dialoge gemacht worden sind, so werden dieselben, soweit sie nicht gar zu kleinlich sind, in den Anmerkungen Berücksichtigung finden.

Wenn nun als Ziel des Unterrichts dem Verfasser unseres Dialoges die Ausbildung zu staatsmännischer Tätigkeit vorschwebte, so konnte es nicht ausbleiben, daß die entscheidenden historischen Ereignisse der Zeit, in welche die Anfänge der Akademie fallen, sich bis zu einem gewissen Grade in demselben widerspiegelten, und damit kommen wir auf den zweiten der oben angedeuteten Punkte. Die Anfänge der Akademie fallen in die Zeit unmittelbar oder bald nach dem Antalkidischen Frieden, der allen edleren Geistern die lebhaftesten Befürchtungen für die Zukunft Athens und Griechenlands einflößte und, wie der Menexenos zeigt, auch Platon mit dem tiefsten Ingrimm erfüllte. Persien und Sparta waren fortab sozusagen die

Herren der Welt und nichts lag für einen Mann von der politischen Sinnesart Platons näher als die Jugend Athens nicht nur aufmerksam zu machen auf die von daher drohende Gefahr, sondern sie innerlich zu kräftigen zum Kampfe gegen sie. Daher der nachdrückliche Hinweis des Sokrates auf diese Mächte als auf die wahren Gegner Athens, daher aber auch die historischen Verschiebungen, die er sich dabei erlaubt. Wenn er so lebhaft redet von dem großen Reichtum der Spartaner, so will das in die Zeit der Jugend des Alkibiades wenig passen; um so passender ist es für die Zeit, die hier in Betracht kommt, für die Zeit des Antalkidischen Friedens. Die Sache steht einfach so: Platon projiziert mit voller Überlegung die Erscheinungen der Gegenwart in eine frühere Zeit, auf die es ihm an sich gar nicht ankommt, deren künstliche Zeichnung ihm aber als Bild für die Gegenwart dienen soll.

Und damit dürfte auch der Schlüssel gegeben werden zum Verständnis der viel besprochenen Perserrede des Sokrates. Diese Rede, als voller Ernst aufgefaßt, wäre allerdings ein Kuriosum. Aber beginnt sie nicht gleich mit einem munteren und allerliebsten Scherz? Mit der von Sokrates selbst proklamierten Göttlichkeit seiner Abkunft? Mit der Zurückführung seines Geschlechtes auf Daidalos, Hephaistos und Zeus, durch die er den unmittelbar zuvor bekundeten Ahnenstolz des Alkibiades zu übertrumpfen weiß? Ist das nicht ein bedeutsamer Wink an den Leser, auch in dem weiterhin folgenden ein Körnchen attischen Salzes zu suchen? In der Tat ist diese Perserrede nichts anderes als ein mit Geist und Laune entworfenes Idealbild des Persertums, ausschließlich berechnet auf den für den vorliegenden Zweck erforderlichen Eindruck erhabener Größe, Macht und Herrlichkeit des Perserreiches, also ausgestattet mit allen den Zügen, die Eindruck machen konnten auf die Phantasie der ehrgeizigen, von sich erfüllten, an Äußerlichkeiten haftenden und aller wahren Kenntnisse baren athenischen Jugend, als deren Vertreter eben Alkibiades erscheint. Wie es im Gegensatz zu dieser

innerhalb des Dialogs geltenden Absicht der gereifte und denkende Leser überhaupt mit diesen Ausführungen halten würde, darüber brauchte sich der Verfasser weiter keine Sorge zu machen. Hat er doch hinreichende Andeutungen gegeben, um das Ganze als eine verwegene Fiktion erscheinen zu lassen: der Verfasser will übertreiben und er tut dies in ausreichendem Maße. Die platonische Ethik in ihrer ausgebildeten Form wird als althergebrachte Erziehungsnorm dem persischen Königshause angedichtet, also der Perserhof gewissermaßen zum Urbild platonischer Weisheit gemacht, und dies nur, um dieser sittlichen Erhabenheit, diesem himmlischen Gut sofort und unmittelbar den ganzen verführerischen Glanz irdischer Prachtentfaltung und Üppigkeit als ebenbürtiges Seitenstück beizugesellen. Sollte an dieser grotesken Verbindung der Ernst mehr Anteil haben als die Ironie? Wäre sie, ernst genommen, nicht so albern, daß man sie nur einem Schwachkopf zutrauen könnte? Ein Schwachkopf war es aber sicherlich nicht, der im weiteren Verlauf der Rede (128 D) die Königin Amestris sagen läßt: „Das, woraus dieser Mann (Alkibiades) sein Vertrauen schöpft für sein Unternehmen, kann gar nichts anderes sein als Selbstzucht und Weisheit; denn das ist das einzige Wertvolle, was sich bei den Griechen findet." Dies schöne Lob, welches hier in geistvoll indirekter Weise, gleichsam ganz nebenbei, den Griechen erteilt wird, zeigt deutlich genug, daß hinter allem, was über die Herrlichkeit des Perserreiches gesagt wird, immer die *reservatio mentalis* steht „aber wir Griechen sind denn doch bessere Leute". Die ganze Rede ist ein wohlerdachtes und klug berechnetes Phantasiestück, gewürzt mit einem gut Teil von Schalkhaftigkeit, wie sie dem platonischen Sokrates so wohl ansteht. Man tut also nicht gut, um das anscheinend Absonderliche unserer Rede zu verstehen, auf Xenophons Kyrupädie als angebliches Muster für sie zu verweisen oder gar in spätere Zeiten hinabzusteigen, wo die Bewunderung des Orients mehr und mehr Mode wurde.

Darf man nun sagen, daß die Kyrupädie mit der Perserrede nicht das geringste zu schaffen hat, so ist es rücksichtlich der sonstigen angeblichen Beziehungen des Dialogs zu Xenophon mindestens sehr bedenklich, dem Xenophon ohne weiteres die Priorität einzuräumen. Sieht man genauer zu, so wird man finden, daß schon die innere Geschlossenheit, der logisch sichere Gang der Argumentationen im Alkibiades davor warnen muß, sie als anderswoher geborgt anzusehen, mögen sie auch durch ihre Umständlichkeit dem Leser hie und da etwas unbequem werden. Reißt man aber gar aus einer solchen Argumentation einzelne Stücke und Absätze heraus, um sie als Entlehnungen aus Xenophon hinzustellen, so überläßt man sich einem reinen Willkürverfahren. Man drehe doch einmal den Spieß um, und sehe, wie sich die Sache ausnimmt, wenn man die Priorität unserm Verfasser einräumt. Doch ist es, wie schon zu Anfang bemerkt, gar nicht angebracht immer gleich an Entlehnungen sei es von dieser, sei es von jener Seite zu denken. Die Gedankenverwandtschaft kann auch auf anderen Gründen beruhen. Was aber die angeblichen Entlehnungen aus Platon selbst anlangt, so lohnt es überhaupt nicht darauf einzugehen. Denn Berührungen der Art, wie sie sich hier auffinden lassen und aufgezeigt worden sind, kann man sich ruhig anheischig machen mit leichter Mühe für die unbestritten echten Dialoge untereinander nachzuweisen. Schleiermacher selbst kann nicht umhin (p. 293) dem Verfasser des Dialogs einzelne sehr schöne und echt platonische Stellen zuzuschreiben. Traut man einem Manne von Geist, wie es der Verfasser danach offenbar gewesen sein muß, zu, daß er sich dazu hergibt ein Gewand herzustellen durch mühsames Zusammenflicken von Lappen, die er zum größeren Teil anderen entwendet hat? So meint es wenigstens mancher Kritiker. Aber mit dem Gewand hat es seine eigene Bewandtnis: auf den unbefangenen Betrachter macht es einen so einheitlichen Eindruck, daß der Dieb merkwürdig vom Schicksal begünstigt gewesen sein mußte, wenn er überall das für ihn gerade Wünschenswerte vorfand.

Einmal eingewurzelte Vorurteile lassen sich oft schwerer bekämpfen als schlau ersessene Rechte. Die vorstehenden Bemerkungen über den ersten Alkibiades erheben also nicht den Anspruch jeden Zweifel an der Echtheit des Werkes zum Schweigen zu bringen — dazu wäre auch eine umfassendere Behandlung des ganzen einschlägigen Materials nötig als man sie von der Einleitung zu einer Übersetzung zu erwarten hat — aber sie haben ihren Zweck schon erreicht, wenn sie einer etwas günstigeren als der jetzt überwiegenden Meinung über die Schrift Eingang verschaffen und der herrschenden Neigung zu vorschneller Verurteilung derselben einigermaßen Einhalt tun. Vor allem lasse man sich durch das gegen sie bestehende Vorurteil nicht abhalten, sie unbefangen und genau zu lesen. Denn steht sie auch nicht auf der Höhe der mimischen Meisterwerke Platons, so bietet sie doch anderseits auch nichts, was seines Geistes unwürdig wäre oder der Eigenart seiner Darstellungsweise widerspräche. Als Ganzes wohlgefügt und in sich geschlossen, verleugnet sie auch im einzelnen nicht die Merkmale platonischer Kunst. Sokrates bewährt sich auch hier als Meister jener mit Ironie gewürzten Gesprächsführung, die, ohne das ernste Ziel je aus dem Auge zu verlieren, mit dem Gegner leicht und geistreich zu spielen und ihn durch seine überlegene Dialektik dahin zu bringen weiß, wohin er ihn haben will. Was aber den streng schulmäßigen Ton anlangt, den die Argumentationsweise entsprechend dem mutmaßlichen Zwecke des Ganzen stellenweis annimmt, so muß sich der Leser mit demjenigen Maße von Geduld wappnen, dessen er zur getreuen Auffassung so manchen anerkannt echten platonischen Dialogs auch nicht entraten kann.

Je länger wir bei dem ersten Alkibiades verweilt haben, um so kürzer können wir uns hinsichtlich des zweiten Alkibiades fassen. An seiner Unechtheit ist nicht zu zweifeln. Schon im Altertum wurden Stimmen laut, die ihn dem Platon absprachen. Daneben macht sich als völlig objektive Instanz die Sprache des Dialogs geltend. Sie

weist mit ihren nicht bloß dem Platon fremden, sondern z. T. überhaupt unattischen Wörtern und Wendungen bestimmt auf eine Zeit hin, die ein ganz Teil hinter Platon liegt. Als weiteres Moment kommt der Umstand hinzu, daß sich in dem Dialog nicht etwa bloß Anlehnungen an den ersten Alkibiades, sondern deutliche Entlehnungen aus ihm finden, worüber die Anmerkungen Auskunft geben. Nach Anklängen an gewisse Schulmeinungen, an denen es in dem Werkchen nicht fehlt, hat man in dem Verfasser je nachdem einen späteren Akademiker, einen Kyniker, Stoiker oder auch Pythagoreer sehen wollen. Aber man kann sich den Sachverhalt auch anders denken. Was hindert anzunehmen, daß der Verfasser, in der Hauptsache Sokratiker, in einer für jedermann wichtigen und zum Nachdenken auffordernden Frage, der Frage nämlich nach der wahren Bestimmung des Gebetes, doch auch seine eigenen Gedanken gehabt und sich danach seinen Standpunkt gebildet habe? Für die literarische Behandlung der Sache mag er sich dann in der Literatur umgesehen und das ihm Passende für seinen Zweck verwertet haben — ein eklektisches Verfahren zur literarischen Ausgestaltung seiner Ansicht. Zu den originellen Köpfen gehört unser Verfasser gewiß nicht; aber anderseits ist er doch auch nicht so läppisch, wie ihn einige seiner Beurteiler hinzustellen die Laune haben. Man wird das Schriftchen immerhin nicht ohne Interesse lesen.

Übersicht über die Literatur
zu den beiden Alkibiades.

Von Ausgaben mit erklärenden Anmerkungen nenne ich

Dialogi quatuor cum animadvers. Gedikii, Gottleberi, Schneideri suisque ed. Biester Berlin, 1780 Edit. III cur. Buttmann Berlin 1811. Ed. IV (a solo Buttmanno curata) Berlin 1822.

Alcibiades I et II. Gr. et lat. cum var. notis suisque ed. Nürnberger Lpz. 1796.

Alkibiades II. Griechisch mit Anm. von Köppen. Braunschweig 1786.

Platonis opera omnia ed. G. Stallbaum. Vol. V. Sect. I. Ed. II. Gotha 1857.

Für den Text ist außerdem zu verweisen auf die Gesamtausgaben von I. Bekker, von Fr. Ast, von der Zürichern, von K. F. Hermann (Teubner), von M. Schanz und J. Burnet.

Übersetzungen:

Fr. Gedike. Vier Dialoge des Pl. Berlin 1780.

Fr. Schleiermacher. Pls. Werke II, 3. Berlin 1809 p. 291 ff. Alkib. I.

Fr. Schleiermacher. Pls. Werke I, 2 Berlin 1805 p. 363 ff. Alkib. II.

Müller, H, mit Einleitungen von K. Steinhart. Bd. I Lpz. 1850.

Susemihl, F. In der Metzlerschen Sammlung (Osiander und Schwab.) Stuttg. 1864.

Griechisch und deutsch in der Engelmannschen Sammlung Lpz. 1851.

Zur Erläuterung:

Adam, R. Über Alkib. I. Arch. f. Gesch. der Philos. N. F. VII (1901) p. 65 ff.

Andreatta, B. Sull' autenticità dell' Alc. pr. Prg. Gymn. Roveredo 1876.

Andreatta, B. De Alcib. secundo Platoni abiudicando disp. Prg. Trient 1870.

Arbs, H. De Alcib I. Diss. Kil. Kiel 1906.

Bertram, H. Pls. Alk. I, Charmides, Protagoras. Prg. Pforta (Naumburg) 1881.

Bickel, L. Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas (nämlich Alkib. II) Arch. f. Gesch. der Philos. N. F. X. (1904) und XIV (1908).

Brünnecke, H. De Alcib. II. Diss. Göttingen 1912. 183 S.
Bruns, J. Literar. Porträt der Griechen. Berlin 1896, p. 339 ff.
Cobet, C. G. Ad. Plat. qui fertur Alc. I. Mnem. 1874 p. 369—385.
Dittmar, H. Aischines von Sphettos in Philol. Unters. von Kießling u. Wilamowitz. XXI (1912) p. 65—177.
Grote, G. Plato and the other comp. of Sokr. London 1867 I, p. 331—363.
Hermann, C. F. Gesch. u. System der pl. Phil. Heidelberg 1839, p. 439 ff.
Hirzel, R. Aristoxenos und Pls. erster Alk. Rhein. Mus. 45 (1890) p. 419—435.
Hirzel, R. Der Dialog I p. 335 f.
Hubad, F. Der erste Alk. Prg. Pettau 1876.
Kvicala, J. De Pl. qui fertur Alc. I., Zeitschr. f. östr. Gymn. XIV (1863) p. 1—18.
Joël, K. Der echte u. d. Xenophont. Sokr. I, 554. Berlin 1893.
Munk, E. Die natürl. Ordnung der Pl. Dialoge. Berlin 1857, p. 105 ff.
Olympiodori in Pl. Alk. I comment. ed. Fr. Creuzer Frankf. a. M. 1821.
Paulu, J. Alcib. pr. quo iure vulgo Pl. trib. Diss. Vindob. Vol. VIII (1905) p. 3 ff.
Procli in Plat. Alcib. I comment. ed. Fr. Creuzer Frankf. a. M. 1820.
Raeder, H. Pls. philos. Entwicklung. Lpz. 1905, p. 24 f.
Ritter, C. Unters. über Pl. Stuttg. 1888, p. 89 f.
Socher, J. Über Pls. Schriften. München 1820, p. 112 ff.
Usener, H. Nachr. d. Gött. Ges. der Wiss. 1892.
Zeller, E. Zeitschr. f. Altertswiss. 1851, p. 259 ff. Vgl. Phil. d. Gr. II. 1^3, Anm. 4.

Inhalt und Gliederung

des

ersten Alkibiades.

Einleitung 103A—105E. c. 1—3.

Sokrates, der bisher zwar allen Schritten des heranwachsenden Alkibiades gefolgt ist, aber keinen mündlichen Verkehr mit ihm gepflogen hat, gibt dem Alkibiades zu verstehen, daß er jetzt, folgsam der göttlichen Stimme in seinem Innern, mit ihm in regen Gedankenaustausch zu treten gewillt sei, ein Entschluß, der ihn in starken Gegensatz bringe zu den übrigen Liebhabern desselben. Denn diese hätten sich mit dem Schwinden des jugendlichen Reizes von ihm abgewandt, soweit sie nicht schon früher durch seinen Hochmut verscheucht worden seien. Alkibiades erwidert, auch er sei eben im Begriff gewesen, sich fragend an Sokrates zu wenden. Sofort hält ihm nun Sokrates einen Spiegel vor, der die Ziele seines maßlosen Ehrgeizes zeigt. An das Ziel seiner Wünsche aber, meint Sokrates, könne Alkibiades durch niemand anderen gelangen als durch ihn.

Erster Hauptteil 106A—124B. c. 3—18.

Nachweis, daß dem Alkibiades die Vorbildung zu ersprießlicher staatsmännischer Tätigkeit fehlt.

Nur wer über das nötige Wissen gebietet, kann mit Nutzen als Berater des Volkes auftreten. Wissen aber erwirbt man sich entweder durch Belehrung von seiten anderer oder durch eigenes Forschen und Nachdenken. Was nun Alkibiades bisher sich an Wissen erworben hat, hat keine Beziehung zu dem, worüber die Athener beraten sein wollen. Nach längerer Verhandlung über den eigentlichen Gegenstand solcher Beratung spricht sich Alkibiades dahin aus, sie bestehe in der Frage nach Krieg und Frieden. Worauf es nun dabei ankommt, das ist, wie sich bald herausstellt, die Kenntnis des Gerechten und Ungerechten. 109 C. Diese Kenntnis aber besitzt Alk. nicht, da er sie weder von anderen erlernt noch durch eigenes Forschen erworben hat; denn wäre das der Fall, so müßte er eine Zeit angeben können, in der er sich bewußt geworden wäre sie noch nicht zu besitzen. Eine solche Zeit aber hat es für ihn nicht gegeben, da er von Kindheit auf stets geglaubt hat, darüber schon Bescheid zu wissen. 110 D.

Demgegenüber beruft sich Alk. auf die große Menge als auf seinen Lehrmeister in Sachen des Gerechten und Ungerechten, wogegen Sokrates ihm nachweist, daß gerade dies die Begriffe seien,

über welche die große Menge sich am allermeisten miteinander im Streit befinde. Das muß Alk. zwar zugeben, sucht sich aber dadurch zu helfen, daß er das Bedürfnis nach gutem Rat seitens des Volkes weit weniger auf die Frage nach Recht und Unrecht, als auf die Frage nach dem Nützlichen beziehen zu müssen glaubt. 113 C.

Demgegenüber beweist nun Sokrates den Satz, daß Gerecht und Nützlich in Wahrheit immer auf dasselbe hinauslaufen. 113 C—116 D.

Alkibiades aber hat, wie nun Sokrates weiter zeigt, immer in der Einbildung gelebt, beides schon zu kennen, eine Einbildung, welche die schlimmste aller Arten von Unwissenheit sei, die aber alle leitenden Staatsmänner mit Alk. teilten. Selbst Perikles, der Vormund des Alk., scheine davon keine Ausnahme zu machen, denn sonst wäre er imstande gewesen, dies sein Wissen als Lehrer auf irgend einen anderen zu übertragen, was notorisch nicht der Fall sei. 118 E.

Nicht also mit diesen Staatsmännern solle sich Alk. messen und in Wettbewerb treten, sondern seinen Blick richten auf die auswärtigen Staatsleiter und vor allem auf die Leiter derjenigen Staaten, in denen Athen seine gefährlichsten Gegner zu erkennen habe, der Lakedaimonier und der Perser. Je mehr er deren Furchtbarkeit erkenne, um so mehr werde er sich angespornt fühlen, sich ihnen durch eifrige Selbstbildung überlegen zu machen. 120 D. Ihre Tüchtigkeit und Furchtbarkeit lasse sich aber durch Prüfung und Vergleichung der tatsächlichen Verhältnisse auf beiden Seiten klar erweisen. Diesen Nachweis gibt nun Sokrates in längerer Rede (121 A—124 B) (Perserrede), indem er sowohl die hohe sittliche Bildung der Gegner wie die Fülle der äußeren Mittel, über die sie gebieten, in wirksamer und absichtlich übertreibender Weise darlegt. Die einzige Gegenwehr besteht, wie er dartut, in der wahren Sorge für sich selbst, nämlich in dem eifrigen Streben nach Einsicht und Tüchtigkeit auf dem Grunde der empfohlenen Selbsterkenntnis. 124 B.

Zweiter Hauptteil. 124 C—135 B. c. 19—c. 30.

Belehrung über den Weg zur Erlangung wahrer staatsmännischer Tüchtigkeit.

Die Selbsterkenntnis und die darauf sich gründende Sorge für sich selbst besteht in dem Streben ein tüchtiger (guter) Mann zu werden. Es gilt also den Begriff des tüchtigen Mannes festzustellen. Tüchtigkeit verlangt man auch von jedem Vertreter eines besonderen Gebietes des Wissens und Könnens; aber das ist nicht Tüchtigkeit schlechthin, sondern fachmännische Tüchtigkeit. Die Tüchtigkeit schlechthin bezieht sich nicht auf ein einzelnes Gebiet der Technik; sie besteht vielmehr in einer gewissen Beschaffenheit der Gesinnung

und zwar, wie Alk. selbst mit feststellen hilft, einer Gesinnung, die die Grundlage bildet zur Erzielung möglichster Einträchtigkeit und Einheit der Bürgerschaft. Alle Bürger müssen möglichst übereinstimmen in ihren Anschauungen über das, was einem jeden zu tun obliegt. Tut nun jeder das ihm Obliegende, m. a. W. „tut er das Seinige", so tut er damit doch das, was er, der andere aber nicht empfiehlt. Es erhebt sich also die Frage: Wo bleibt aber dann die Einheit? 127 B.

Für das Seinige sorgen heißt noch nicht ohne weiteres so viel wie „für sich selbst sorgen". Vielmehr ist zu unterscheiden, 1. zwischen der Sorge für seine äußeren Interessen, 2. für unseren Leib und 3. für unsere Seele. Nur die letzte Art von Sorge bezieht sich auf unser wahres Selbst. Die Seele ist das eigentlich Bestimmende für uns, sie ist der wahre Mensch. Die Sorge für sie, als gemeinsame Aufgabe aller Menschen, ist wohl zu unterscheiden von dem, was man gemeinhin versteht unter dem „für das Seinige sorgen". Wenn nun Sokrates sich als dauernden Liebhaber des Alk. bekennt, so führt sich diese Dauer seiner Liebe darauf zurück, daß sie sich nicht auf äußere Güter und auf den rasch verbleichenden Leib bezieht, sondern auf den Alkibiades selbst, d. h. auf seine Seele. Daß diese bewahrt werde vor dem Unheil, das ihr durch den verführerischen Einfluß der erstrebten Volksgunst droht, das ist die große Sorge des Sokrates um den Alkibiades. Nur durch die rechte Sorge für sich selbst, d. h. für seine Seele, auf dem Wege der Selbsterkenntnis kann Alk. den Gefahren entgehen, die die staatsmännische Laufbahn mit sich bringt. 132 B.

Worin besteht nun das eigentliche Werk dieser Selbsterkenntnis? In der Hinleitung des Blickes auf das wahrhaft Göttliche, zu dessen Erkenntnis die Vernunft, dieser göttliche Teil unserer Seele, der Wegweiser ist. Von der Erkenntnis des Göttlichen und von der Hingebung daran hängt das Heil und Glück jedes Einzelnen, hängt auch die Wohlfahrt und das Glück jedes Staates ab. 135 B.

Schluß 135 B—135 E. c. 31.

Nicht also auf äußere Güter, sondern auf Tugend und Tüchtigkeit muß Alkibiades sein Augenmerk richten, und um sie zu erlangen, wird er gut tun sich der Führung des Sokrates anzuvertrauen. Alkibiades erklärt dazu seine volle Bereitwilligkeit, mit der Sokrates zwar einverstanden ist, ohne aber ein gewisses Gefühl der Bangigkeit hinsichtlich der Dauer dieses Entschlusses unterdrücken zu können.

Alkibiades der Erste.

Personen: Sokrates, Alkibiades.

---

103 St. 1. **Sokrates.** Vermutlich wunderst du dich, Sohn des Kleinias, daß ich, dein frühester Liebhaber, dir allein noch zugetan bleibe, während die anderen dich aufgegeben haben, und nicht minder, daß, während die anderen dich mit ihren zudringlichen Reden belästigten, ich die ganzen Jahre daher kein Wort mit dir geredet habe. Der Grund aber, der mich davon abhielt, lag nicht in menschlichem sondern in einer Art göttlichem Einfluß[1]). Was es damit auf sich hat, darüber sollst du gleich nachher Aufschluß erhalten. Dieser widerstrebende Einfluß hat nunmehr aufgehört und so hält mich nichts mehr von dir zurück, ja ich fühle mich froh in der Hoffnung, daß auch in Zukunft kein Umschlag darin eintreten wird. Ich habe also Zeit genug gehabt, um durch aufmerksame Beobachtung mir über dein Verhalten zu deinen Liebhabern klar zu werden.[2]) So viele nämlich ihrer es auch waren und so hochgemut sie sein mochten, keiner konnte es doch mit deinem Stolze aufnehmen: du scheuchtest sie alle von dir. Den Grund aber für dein hochmütiges
104 St. Benehmen will ich dir angeben[3]). Du dünkst dich, wie deine Reden zeigen, über alle anderen Menschen erhaben, und unabhängig von ihrer Hilfe. Denn du rühmst dich so großer Vorzüge — leiblicher nicht nur sondern auch geistiger —, daß du keines anderen Menschen bedarfst. Hältst du dich doch für allen überlegen an Schönheit und Stattlichkeit — und daß du dazu das Recht hast, lehrt der Augenschein.[4]) Ferner rühmst du dich der Abkunft aus einem der stolzesten Häuser deiner Vaterstadt, dieser

mächtigsten Stadt Griechenlands, und der großen Menge hochangesehener Freunde und Verwandten, die dir nötigenfalls ihren Beistand leihen können, sowohl väterlicherseits[5]) wie nicht minder — nach Bedeutung und Zahl — auch mütterlicherseits. Alle die Genannten aber überragt, was deine Ansprüche an Macht anlangt, Perikles, des Xanthippos Sohn, den dein Vater dir und deinem Bruder[6]) zum Vormund gesetzt hat. Ihm ist es möglich, nicht nur in unserem Staate alles durchzusetzen was er nur will, sondern auch in ganz Griechenland und ebenso bei zahlreichen mächtigen auswärtigen Völkerschaften. Auch deinen Reichtum will ich nicht unerwähnt lassen, obschon dies, wie es scheint, das Geringste ist, worauf du dir etwas zugute tust. In allen diesen Punkten warst du mit deinem Stolz deinen Liebhabern überlegen und sie fühlten ihre Ohnmacht und erkannten sich für überwunden. Und darüber täuschtest du dich nicht. Du hast also, wie ich recht wohl weiß, allen Grund dich zu wundern, welche Erwägungen mich abhalten, von meiner Liebe zu dir abzustehen, und welcherlei Hoffnung mich ausharren läßt gegenüber der Fahnenflucht der übrigen.

2. Alkibiades. Vielleicht überrascht es dich, mein Sokrates, von mir zu hören, daß du mir nur einen Augenblick zuvorgekommen bist. Denn gerade war ich im Begriff dir meinerseits eben diese Frage vorzulegen, welche Absicht du eigentlich hegst und welche Hoffnung dich veranlaßt mir keine Ruhe zu lassen, sondern mir auf Schritt und Tritt zu folgen. Denn in der Tat wundere ich mich, was es mit deinem Verhalten eigentlich auf sich hat und möchte darüber gar zu gern Aufschluß erhalten.[7])

Sokrates. Ich darf also wohl annehmen, daß du mir gern zuhören wirst, wenn du wirklich, wie du sagst, die Absicht kennen zu lernen wünschst, die mich dabei leitet. Meine Worte werden mithin einen willigen und geduldigen Zuhörer finden.

Alkibiades. Selbstverständlich. Beginne nur.

Sokrates. So sieh dich denn vor! Denn ein Wun-

der wäre es nicht, wenn es mir ebenso schwer fallen würde ein Ende zu finden, wie es mir schwer ward den Anfang zu machen.

Alkibiades. Rede nur unbedenklich; denn ich bin bereit dich zu hören.

Sokrates. So sei es denn. Es ist nun zwar eine schwierige Sache für einen Liebhaber sich mit einem Manne einzulassen, dem Liebhaber nichts anzuhaben vermögen; gleichwohl darf ich nicht davor zurückschrecken dir meine Meinung darzulegen. Hätte ich nämlich, mein Alkibiades, bei meinen Beobachtungen die Überzeugung gewonnen, daß du gewillt wärest es bei deinen vorhin geschilderten Lebensverhältnissen und Anschauungen bewenden zu lassen und sie auch für deine Zukunft als maßgebend anzuerkennen, so hätte ich — und ich glaube mich damit keiner Selbsttäuschung schuldig zu machen — längst
os St. Abstand genommen von meiner Liebe. So aber werde ich dich vor dir selbst noch ganz anderer Absichten bezichtigen und du wirst daran erkennen, wie scharf ich dich unablässig beobachtet habe. Ich habe nämlich Grund zu folgender Annahme. Wenn irgendein Gott zu dir sagte: Was ziehst du vor, Alkibiades? Weiter zu leben im Besitze dessen was du hast, oder augenblicklich tot zu sein, wenn es dir nicht vergönnt sein sollte noch Größeres zu erwerben? Da würdest du, glaube ich, den Tod wählen. Aber jetzt sollst du von mir hören, was du eigentlich vom Leben erwartest. Du glaubst, sobald du vor dem athenischen Volke auftrittst — und das soll in wenigen Tagen geschehen — alsbald den Athenern den Beweis zu liefern, daß du mehr Anspruch hast auf Achtung als Perikles oder irgendeiner der früheren Staatsmänner und daß das Erbringen dieses Beweises dir zur machtvollsten Stellung im Staate verhelfen werde; und wärest du erst hier der Mächtigste, so rechnest du darauf es auch im übrigen Griechenland zu sein, und nicht nur in Griechenland, sondern auch bei allen Ausländern, die mit uns in demselben Weltteil wohnen. Und wenn ferner der nämliche

Gott zu dir sagte, hier in Europa zwar solltest du die Macht in den Händen haben, aber nach Asien hinüber[8]) dich zu wagen und dich dort zum Herrn der Dinge zu machen solle dir versagt sein — du würdest dann, denk' ich, auch von einem derartig beschränkten Leben nichts wissen wollen, sondern nur ein Leben wählen, das dir gestattete die ganze Welt mit deinem Namen und deiner Macht zu erfüllen. Ja, täusche ich mich nicht, so gilt in deinen Augen überhaupt niemand etwas außer Kyros und Xerxes. Und daß du dich mit solchen Hoffnungen trägst, das weiß ich genau und vermute es nicht etwa bloß. Außerstande nun dich der Wahrheit dieser Worte zu verschließen, wirst du vielleicht sagen: Was soll das, Sokrates? Was hat das zu schaffen mit der von dir in Aussicht gestellten Auskunft darüber, weshalb du nicht von mir abläßt? Ich werde dir die Antwort darauf nicht schuldig bleiben, geliebter Sohn des Kleinias und der Deinomache. Die Verwirklichung nämlich aller dieser deiner Pläne ist ohne mich unmöglich; so großen Einfluß glaube ich auf dich und deine Angelegenheiten zu haben. Das ist denn, glaube ich, auch der Grund, weshalb mir der Gott so lange schon jede Unterredung mit dir verwehrte; so wartete ich denn geduldig, bis er es mir gestatten würde. Denn wie du dich mit der Hoffnung trägst in unserem Gemeinwesen den Beweis zu liefern, daß du allen Anforderungen genügest und auf Grund dessen alsbald zu einer Macht gelangen werdest, der nichts unmöglich ist, so glaube ich auch bei dir mich des größten Einflusses versichert halten zu können, sobald ich dich davon überzeugt habe, daß du dich mir unbedingt anvertrauen kannst, und daß weder dein Vormund noch ein Anverwandter noch sonst irgend jemand imstande sei dir die heißersehnte Macht zu verschaffen, sondern ich allein[9]), wohlverstanden mit Gottes Hilfe. So lange du nun noch zu jung und noch nicht mit so ausschweifenden Hoffnungen erfüllt warst, gestattete es mir, wie mich dünkt, der Gott nicht mit dir zu reden, weil es doch nur vergeb-

liche Mühe wäre. Jetzt aber gestattet er es; denn jetzt
106 St. wirst du wohl auf mich hören.

3. Alkibiades. Noch viel sonderbarer[10]), mein Sokrates, kommst du mir jetzt vor, nachdem du den Anfang gemacht hast mit mir zu reden als damals, wo du mir immer nur schweigend nachgingst. Und doch kamst du mir auch damals schon sonderbar genug vor. Ob ich mich nun mit solchen Gedanken trage oder nicht, darüber steht allem Anschein nach dein Urteil schon fest und, wenn ich es in Abrede stelle, so werde ich damit bei dir keine Sinnesänderung erzielen. Gut denn. Gesetzt aber nun, ich hegte wirklich solche Absichten, wie kommt es, daß mir ihre Verwirklichung gerade nur durch dich und durch niemanden anders gelingen soll? Kannst du mir das sagen?

Sokrates. Zielst du mit dieser Frage etwa auf eine lange Rede hin, die ich dir halten soll, von der Art, wie du sie zu hören gewohnt bist?[11]) Das ist nun freilich nicht meine Sache.[12]) Aber dir nachzuweisen, daß ich recht habe mit meiner Behauptung, dazu bin ich, glaub' ich, imstande, sofern du mir nur in einem Punkte ein wenig entgegenkommen willst.

Alkibiades. Dazu bin ich gern bereit, sofern dieses Entgegenkommen nicht mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft ist.

Sokrates. Hältst du es denn für schwierig auf vorgelegte Fragen zu antworten?

Alkibiades. Das nicht.

Sokrates. So antworte denn.

Alkibiades. Frage nur.

Sokrates. Kann ich bei meinen Fragen von der Voraussetzung ausgehen, daß du wirklich die von mir dir zugeschriebenen Absichten hegst?

Alkibiades. Nun, so sei es denn, damit du deinen Willen hast. Denn ich bin begierig endlich zu erfahren, was du eigentlich zu sagen hast.

Sokrates. Wohlan denn! Du beabsichtigst ja doch, wie gesagt, schon demnächst vor den Athenern als Redner

aufzutreten, um ihnen Rat zu erteilen. Wenn ich dich nun bei diesem Gang nach der Rednerbühne anhielte und dich fragte: „Worüber denken die Athener zu beratschlagen, daß du vor ihnen auftreten willst, um ihnen deinen Rat zu erteilen? Doch wohl über Dinge, über die du besser Bescheid weißt als sie?“ Was würdest du antworten?

Alkibiades. Über Dinge, über die ich besser Bescheid weiß als sie. So würde meine Antwort lauten.

Sokrates. Für Dinge also, über die du Bescheid weißt, bist du ein guter Ratgeber.

Alkibiades. Natürlich.

Sokrates. Ein Wissen besitzest du doch nur von dem, was du entweder von anderen gelernt oder selbst gefunden hast.[13])

Alkibiades. Wo sollte ich es sonst herhaben?

Sokrates. Hast du nun jemals etwas gelernt oder selbst gefunden ohne den Willen es zu lernen oder es selbst zu suchen?

Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Und wie? Hättest du wohl den Wunsch gehabt etwas zu erforschen oder zu lernen, was du schon zu wissen glaubtest?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Was also jetzt deinen Wissensbesitz ausmacht, das hast du vordem einmal nicht zu wissen geglaubt?[14])

Alkibiades. Notwendig.

Sokrates. Was nun das von dir Erlernte betrifft, so weiß auch ich so ziemlich Bescheid darüber. Sollte mir aber etwas entgangen sein, so mache mich darauf aufmerksam. Du hast nämlich, soviel ich mich erinnere, Lesen und Schreiben gelernt, ferner Zitherspielen und Ringen. Denn von Erlernung des Flötenspieles wolltest du ja nichts wissen.[15]) Das ist also dein Wissensbesitz, du müßtest denn, von mir unbemerkt, noch irgend etwas erlernt

haben. Doch bist du, glaub' ich, weder Tag noch Nacht ausgegangen, ohne daß ich's bemerkt hätte.

Alkibiades. Nein, ich habe keinen anderen Unterricht gehabt als diesen.

107 St. 4. Sokrates. Bei welchem Anlaß wirst du also als Ratgeber der Athener auftreten? Etwa wenn sie über Rechtschreibung beraten?

Alkibiades. Wie kannst du so etwas von mir denken!

Sokrates. Aber wenn es sich um Fragen des Zitherspiels handelt?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Und ebensowenig pflegt man die Geheimnisse der Ringkunst zum Gegenstand der Beratung in der Volksversammlung zu machen.

Alkibiades. Sicherlich ebensowenig.

Sokrates. Welcherlei Beratungen also sollen es sein? Doch nicht etwa über Bausachen?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Denn dann wird ein Baumeister mit seinem Rate besser am Platze sein als du.[16])

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Doch auch nicht Beratungen über Seherkunst?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Denn dann wird ein Seher besser am Platze sein als du.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Gleichviel, ob er klein oder groß, ob schön oder häßlich, ob vornehm oder gering ist.

Alkibiades. Zweifellos.

Sokrates. Und wenn sie über die Gesundheitsverhältnisse in der Stadt beraten, so wird es den Athenern völlig gleichgültig sein, ob der Ratgeber etwa arm oder reich ist, aber wohl werden sie sich danach umtun, daß der Ratgeber ein Heilkundiger ist.

Alkibiades. Zweifellos.

Sokrates. Denn die Sachkunde, dächt' ich, ist maßgebend für Erteilung des Rates in irgendeiner Angelegenheit, und nicht der Reichtum[17]).

Alkibiades. Und das mit Recht.

Sokrates. Welcherlei Beratung der Bürger wäre nun also für dich der richtige Anlaß, um als Ratgeber aufzutreten?

Alkibiades. Die Beratung über ihre eigenen Angelegenheiten, Sokrates.

Sokrates. Meinst du damit etwa den Schiffbau, also die Art und Weise, in der sie sich ihre Schiffe bauen lassen sollen?

Alkibiades. Das nicht, mein Sokrates.

Sokrates. Denn auf Schiffbau, denke ich, verstehst du dich nicht. Das ist doch wohl der Grund, oder wäre es sonst einer?

Alkibiades. Nein, dieser.

Sokrates. Aber welche eigenen Angelegenheiten meinst du also, über die sie beraten sollen?

Alkibiades. Über Krieg, mein Sokrates, oder über Frieden oder sonst welche allgemeine Staatsangelegenheit.

Sokrates. Meinst du damit die Beratung der Frage, mit wem man Frieden halten und mit wem man Krieg führen soll, und auf welche Art?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Entscheidet über die Frage, mit wem man Krieg führen soll, nicht die Rücksicht auf das in dieser Hinsicht Bessere (Zweckmäßige)?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und über das Wann doch ebenso?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Und über die Dauer des Krieges doch nicht minder?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Gesetzt nun, die Athener berieten darüber, mit wem man sich im Ringkampf und mit wem im Faust-

kampf messen müsse, und auf welche Art, würdest du dann der bessere Ratgeber sein oder der Turnmeister?

Alkibiades. Offenbar der Turnmeister.

Sokrates. Kannst du nun sagen, was für den Turnmeister maßgebend sein wird bei seinem Rat darüber, mit wem man ringen soll und mit wem nicht, und wann und auf welche Art? Ich meine es aber damit so. Muß man mit dem ringen, mit dem es besser (zweckmäßig) ist zu ringen, oder nicht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und so lange als es besser ist?

Alkibiades. So lange.

Sokrates. Und auch dann, wenn es besser ist?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Nun muß man beim Singen doch zuweilen auch Zither spielen und zum Gesang im Takte einherschreiten?

Alkibiades. Das muß man.

Sokrates. Doch wohl dann, wenn es besser ist?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und so lange als es besser ist?

Alkibiades. Gewiß.

5. Sokrates. Wie nun? Du bedientest dich des Ausdrucks „besser" für beide Gebiete, für das Zitherspiel zum Gesang und für das Ringen. Was verstehst du also nun unter dem Besseren beim Zitherspiel? Beim Ringen verstehe ich unter dem Bessern das Gymnastische, also das den Regeln der Gymnastik Entsprechende. Ebenso sage denn, was du unter jenem verstehst[18]).

Alkibiades. Ich verstehe dich nicht.

Sokrates. Aber richte dich nur nach meinem Beispiel. Meine Antwort nämlich ging auf das durchweg Regelrechte. Regelrecht aber ist das dem Wesen der Kunst Gemäße. Oder nicht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Handelt es sich aber nicht um die Kunst der Gymnastik?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Ich aber erklärte das beim Ringen Bessere (Zweckmäßige) für das Gymnastische (den Regeln der Gymnastik Entsprechende).

Alkibiades. Ja, das tatest du.

Sokrates. Und nicht mit Recht?

Alkibiades. Mir wenigstens kommt es so vor.

Sokrates. Wohlan denn! Auch du mußt dir doch wohl die dialektische Fertigkeit aneignen. So gib denn zunächst die Kunst an, der das Zitherspiel, der Gesang und der Taktschritt in ihrer regelrechten Form angehören. Welches ist der Gesamtname dafür? Kommst du noch nicht darauf?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Nun, so versuche es folgendermaßen. Was sind das für Göttinnen, die über dieser Kunst walten?

Alkibiades. Meinst du die Musen, mein Sokrates?

Sokrates. Gewiß. Und nun aufgepaßt! Welche Benennung trägt von ihnen diese Kunst?

Alkibiades. Irre ich nicht, so meinst du die Musik.

Sokrates. Allerdings. Was ist nun das, was den Regeln dieser Kunst gemäß ist? Wie ich dir vorher die Gymnastik als das den Regeln der Gymnastik Entsprechende bestimmte, so mache du nun die entsprechende Angabe für das vorliegende Gebiet. Nach welcher Regel muß verfahren werden?

Alkibiades. Nach der musikalischen.

Sokrates. Recht so. Was also nun weiter das „Bessere" bei Krieg und Frieden anlangt, wie nennst du das hier[18])? Wie du eben das für zwei Gebiete Bessere in dem einen Fall als das musikalisch Regelrechte, in dem anderen als das gymnastisch Regelrechte bezeichnetest, so versuche nun auch hier das Bessere zu bestimmen.

Alkibiades. Da weiß ich mir keinen Rat.

Sokrates. Aber denke doch, was für eine Schande! Gesetzt, du redetest über Speisen und erteiltest deinen Rat über den Vorzug der einen vor der anderen und über das

Bessere für die gegebene Zeit und über den Umfang ihrer Verwendung, und es fragte dich da einer dann, was verstehst du, Alkibiades, unter dem Besseren? — so würdest du imstande sein die Antwort zu geben, nämlich „das Gesundheitsgemäßere", auch ohne auf den Namen eines Arztes Anspruch zu machen. Wenn du aber vor dem Volke auftrittst, um als Wissender über eine Sache Rat zu erteilen, für
9 St. die du die Anerkennung als Sachkenner beanspruchst, mußt du dich da nicht schämen, wenn du auf eine Frage über diesen Punkt die Antwort schuldig bleiben mußt? Oder scheint dir das nicht schimpflich?

Alkibiades. Unleugbar.

Sokrates. So erwäge denn die Sache und bemühe dich anzugeben, worauf das Bessere hinausläuft beim Frieden und beim Krieg mit den gebührendermaßen zu bekämpfenden Gegnern.

Alkibiades. Alles Erwägen ist nutzlos: ich kann es nicht finden.

Sokrates. Solltest du wirklich nicht wissen, was zum Ausbruch eines Krieges führt? Nicht wissen, welche Vorwürfe über widerfahrene Unbill man sich gegenseitig macht, auf Grund deren man zum Kriege schreitet, und welche Namen für solche Beeinträchtigungen üblich sind, die zum Kriege führen?

Alkibiades. Dies doch: man spricht von Hintergehung, von Gewalttätigkeit oder von Raub.

Sokrates. Genug! Wie steht es nun in jedem einzelnen Fall mit der Art der Beeinträchtigung? Versuche den Unterschied anzugeben hinsichtlich des jeweiligen Wie.

Alkibiades. Meinst du mit dem „Wie"? mein Sokrates, etwa den Unterschied des Rechtes und Unrechtes?

Sokrates. Eben diesen.

Alkibiades. Das ist freilich ein himmelweiter Unterschied.

Sokrates. Wie nun? Gegen wen von beiden wirst du den Athenern raten Krieg zu führen, gegen den, der gerecht, oder gegen den, der ungerecht mit uns verfährt?

Alkibiades. Eine verfängliche Frage, dies. Denn wenn auch jemand in seinem Inneren einen Krieg wider Gegner, die das Recht auf ihrer Seite haben, für notwendig hält, so wird er dies doch nicht äußern.

Sokrates. Denn das wäre doch ein auffälliger Verstoß gegen das, was man für gesetzmäßig hält.

Alkibiades. Ja. Und überdies auch unrühmlich, wie mir scheint.

Sokrates. Von diesem Gesichtspunkt also, nämlich dem des Rechtes, wirst auch du dich bei deinen Reden leiten lassen?

Alkibiades. Notwendig.

Sokrates. Damit ist also auch meine vorhin vorgebrachte Frage rücksichtlich dessen was in Bezug auf einen Krieg das Bessere sei, beantwortet, nämlich ob er zu führen sei oder nicht und mit welchen Gegnern und mit welchen nicht, und wann und wann nicht. Das Bessere nämlich ist nichts anderes als das Gerechtere. Oder etwa nicht?

Alkibiades. Allem Anschein nach.

6. Sokrates. Wie also, mein lieber Alkibiades? Hast du selbst nicht gemerkt, daß du dies weißt[20]), oder hast du nur mich nicht merken lassen, daß du dir darüber Belehrung verschafft hast durch Unterricht bei einem Lehrer, der dir die Kenntnis von Recht und Unrecht beigebracht hat? Wer ist dieser Mann? Das mußt du mir sagen, damit er auch an mir einen Schüler gewinnt.

Alkibiades. Du scherzest, mein Sokrates.

Sokrates. Nein, beim Gott unserer Freundschaft, vor dem ich mich am wenigsten eines Falscheides schuldig machen möchte[21]). Nein, nenne mir ihn, wenn du kannst.

Alkibiades. Aber wie, wenn ich's nicht kann? Gibt es nicht noch einen anderen Weg, auf dem ich zur Kenntnis von Recht und Unrecht gelangen konnte? Glaubst du das nicht?

Sokrates. Ja, du könntest es selbst gefunden haben.

Alkibiades. Und traust du mir das nicht zu?

Sokrates. Ja, gewiß, aber nur, wenn du danach geforscht hast.

Alkibiades. Nun, meinst du etwa, ich hätte das nicht getan?

Sokrates. Das schon, aber nur, wenn du noch nicht geglaubt hast es zu wissen[22]).

Alkibiades. Nun, hätte es denn eine solche Zeit für mich nicht gegeben?

10 St. Sokrates. Gut. Kannst du mir also die Zeit angeben, wo du noch nicht glaubtest Recht und Unrecht zu kennen[23])? Sage, war's vorm Jahre, als du danach suchtest und noch nicht glaubtest es zu kennen? Oder hattest du da doch schon diesen Glauben? Und halte dich streng an die Wahrheit, um der Unterredung nutzlosen Zeitaufwand zu ersparen.

Alkibiades. Nun, ich glaubte es schon zu wissen.

Sokrates. Und vor drei, vier und fünf Jahren, war es da nicht ebenso?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Vorher aber warst du noch ein Knabe. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Damals nun glaubtest du es schon zu kennen. Das weiß ich ganz bestimmt.

Alkibiades. Woher so bestimmt?

Sokrates. Oftmals habe ich dir, als du noch Knabe warst, in der Schule zugehört und anderwärts, auch beim Knöchelspiel oder sonstigem Zeitvertreib, und da warst du niemals in Unsicherheit über Recht und Unrecht, sondern sprachst sehr laut und zuversichtlich dein Urteil über den ersten besten unter den Knaben aus und nanntest ihn einen Schurken und Bösewicht und Spielverderber. Oder sage ich nicht die Wahrheit?

Alkibiades. Aber was sollte ich denn auch anderes machen, mein Sokrates, wenn einer mir einen Schurkenstreich spielte?

Sokrates. Ist dies dein „was sollte ich auch machen“ etwa am Platze, wenn du nicht weißt, ob dir Unrecht geschieht oder nicht?

Alkibiades. Aber wahrhaftig, ich war darüber nicht im Unklaren, sondern wußte es ganz genau, daß mir Unrecht geschah[24]).

Sokrates. Also auch, als du noch Knabe warst, glaubtest du Recht und Unrecht schon zu kennen, wie sich annehmen läßt.

Alkibiades. Allerdings, und ich kannte es auch wirklich.

Sokrates. Und wann wäre es denn deinem suchenden Geiste aufgegangen? Doch nicht zu der Zeit, wo du es schon zu wissen glaubtest?

Alkibiades. Damals allerdings nicht.

Sokrates. Wann also glaubtest du es nicht zu wissen? Überlege dir's nur. Diese Zeit, du wirst sie niemals finden.

Alkibiades. Wahrhaftig, mein Sokrates, ich weiß sie nicht anzugeben.

Sokrates. Selbst gefunden hast du also dieses dein Wissen nicht.

Alkibiades. Allem Anschein nach nicht.

Sokrates. Aber kurz vorher erklärtest du, du hättest es auch nicht durch einen Lehrer erlangt[25]). Hast du es aber weder durch eigenes Forschen noch durch Belehrung erlangt, wie und woher hast du es denn?

7. Alkibiades. Doch vielleicht habe ich mit meiner Antwort nicht das Richtige getroffen, wenn ich sagte, ich wäre durch eigene Forschung zu meinem Wissen gekommen.

Sokrates. Und wie denn sonst?

Alkibiades. Ich habe es, denke ich, auf demselben Wege erworben wie die andern, nämlich durch Belehrung.

Sokrates. Da wären wir denn wieder auf dem alten Fleck. Von wem denn? Das darfst du nicht bei dir behalten, sondern mußt es auch mir mitteilen.

Alkibiades. Von der großen Menge.

Sokrates. Das sind keine vertrauenswürdigen Lehrer, zu denen du da deine Zuflucht nimmst, dies vielköpfige Volk, auf das du dein Wissen zurückführst.

Alkibiades. Wie? Von dieser Menge sollte man nichts lernen können?

Sokrates. Die Regeln des Brettspieles wenigstens nicht[26]), ob man nämlich richtig oder falsch zieht, und doch ist das eine weit unbedeutendere Sache als die Frage nach dem Recht. Sage, bist du nicht auch dieser Meinung?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Das Unbedeutendere also könnte die große Menge einen nicht lehren, wohl aber das Wichtigere?

Alkibiades. Das ist allerdings meine Ansicht. Wenigstens kann man vieles andere von ihnen lernen, was wichtiger ist als das Brettspiel.

Sokrates. Nun, was zum Beispiel?

.11 St. Alkibiades. So hab' ich unter anderem auch das Griechischsprechen von ihnen gelernt und ich wüßte dafür keinen anderen Lehrer von mir zu nennen, sondern bekenne mich darin als Schuldner eben derer, die du als nicht ernsthafte Lehrer bezeichnest[27]).

Sokrates. Ja, mein Trefflicher, darin ist allerdings die Menge ein guter Lehrmeister und das Lob, das man ihr in Hinsicht auf diese Lehrtätigkeit erteilt, ist wohlberechtigt.

Alkibiades. Woher kommt das?

Sokrates. Weil sie in dieser Hinsicht alle erforderlichen Eigenschaften für einen guten Lehrmeister besitzt.

Alkibiades. Wie meinst du das?

Sokrates. Weißt du nicht, daß, wer irgend etwas lehren will, zunächst selbst der Sache kundig sein muß? Oder nicht?

Alkibiades. Unstreitig.

Sokrates. Die Kundigen aber müssen doch unter-

einander übereinstimmen und nicht verschiedener Meinung sein?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wo es sich aber um Dinge handelt, über welche die Meinungen geteilt sind, kann da von einem wirklichen Wissen aller Beteiligten die Rede sein[28])?

Alkibiades. Das allerdings nicht.

Sokrates. Wie könnten sie sich also dafür als Lehrer aufwerfen?

Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Wie nun? Scheint dir die große Menge verschiedener Meinung zu sein darüber, was ein Stein oder ein Stück Holz ist? Frage, wen du willst; wird er nicht mit jedem andern darüber derselben Meinung sein und werden nicht alle sich demselben Gegenstand zuwenden, wenn sie nach einem Stein oder einem Stück Holz greifen wollen! Und so in allen ähnlichen Fällen[29]). Denn so meinst du es mit der Kenntnis des Griechischsprechens, wenn ich dich recht verstehe. Oder nicht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Insoweit also sind, wie gesagt, alle miteinander einverstanden und jeder mit sich selbst, wie denn auch im öffentlichen Verkehr der (griechischen) Staaten miteinander keine Meinungsverschiedenheit darüber herrscht, so daß die einen etwa dies, die anderen anderes mit denselben Worten meinten.

Alkibiades. Einverstanden.

Sokrates. Begreiflicherweise werden sie also darin gute Lehrer sein.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wenn es uns also darauf ankommt, einen dieser Dinge kundig zu machen, so tun wir doch ganz recht daran ihn der großen Menge in die Lehre zu geben?

Alkibiades. Gewiß.

8. Sokrates. Wie aber, wenn wir nicht bloß wissen wollten, was Menschen sind und was Pferde, sondern auch, welche von ihnen gute Läufer sind und welche

nicht, wie stünde es da mit der Lehrfähigkeit der Menge? Würde sie dafür geeignet sein[30])?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Daß sie davon nichts versteht und keine tauglichen Lehrer dafür abgibt, dafür zeugt dir doch schon zur Genüge der Umstand, daß die Leute darüber unter sich keineswegs einig sind.

Alkibiades. Jawohl.

Sokrates. Wenn wir nun weiter wissen wollten, nicht bloß wer Mensch, sondern auch welcherlei Menschen gesund oder krank sind, würde dafür die Menge der taugliche Lehrer sein?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Den Beweis aber für ihre Untauglichkeit in dieser Beziehung würdest du darin finden, daß sie, wie du siehst, darüber verschiedener Meinung ist?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wie steht es nun mit der Frage über gerechte und ungerechte Menschen und Handlungen? Meinst du etwa, daß darüber in der Menge volle Über-
a st. einstimmung herrsche?

Alkibiades. Nichts weniger als dies, beim Zeus, mein Sokrates.

Sokrates. Daß sie vielmehr darüber am allermeisten miteinander uneins sind?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Wenigstens hast du, glaub' ich, noch niemals gesehen oder gehört, daß Menschen über Fragen der Gesundheit und Krankheit sich dermaßen veruneinigt hätten, daß sie deshalb zu den Waffen gegriffen und einander umgebracht hätten.

Alkibiades. Noch niemals.

Sokrates. Wohl aber über Recht und Unrecht. Kein Zweifel, es ist dir bekannt. Denn hast du es auch vielleicht nicht selbst gesehen, so hast du es doch wie von manchen anderen so besonders von Homer gehört. Denn du kennst die Odyssee sowohl wie auch die Ilias[31]).

Alkibiades. Ja, gründlich, mein Sokrates.

Sokrates. Sind dies nicht Gedichte, die von strittigem Recht und Unrecht handeln?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und die Ursache alles Kampfes und alles Mordens war doch eben dieser Meinungswiderstreit zwischen den Achaiern und ihren Gegnern, den Troern, ebenso zwischen den Freiern der Penelope und dem Odysseus.

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Und nicht anders, denk' ich, stand es mit den bei Tanagra gefallenen Athenern, Spartanern und Böotiern und mit den späteren Opfern der Schlacht bei Koronea[32]), zu denen auch dein Vater Kleinias gehörte: nichts anderes als der Meinungswiderstreit über Recht und Unrecht war es, der zu Mord und Kampf führte. Nicht wahr?

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Können wir nun Leuten, die dermaßen in ihren Meinungen auseinandergehen, daß sie im gegenseitigen Hader sich das äußerste Leid antun, ein Wissen zuschreiben?

Alkibiades. Das scheint allerdings nicht möglich.

Sokrates. Du verweist also auf Leute als Lehrer, von denen du selbst zugibst, daß von einem Wissen bei ihnen nicht die Rede ist[33]).

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Spricht also irgend etwas dafür, daß du Bescheid weißt über Recht und Unrecht, Begriffe über die du so haltlos hin- und herredest und über die du offenbar weder durch Unterricht noch durch eigenes Forschen aufgeklärt worden bist?

Alkibiades. Nach deiner Darlegung freilich dürfte das nicht der Fall sein.

9. Sokrates. Merkst du nicht, mein Alkibiades, daß du schon wieder etwas Ungehöriges gesagt hast?

Alkibiades. Was wäre das?

Sokrates. Daß du mich zu demjenigen machst, der das behauptet[34]).

Alkibiades. Wie? Bist du es nicht, der behauptet, ich verstünde nichts von Recht und Unrecht?

Sokrates. Nein, ich nicht.

Alkibiades. Sondern ich?

Sokrates. Ja.

Alkibiades. Wie so?

Sokrates. Auf folgende Art wird dir's klar werden. Wenn ich dich frage, was mehr ist, ob Eins oder Zwei, so wirst du sagen „Zwei".

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Um wieviel?

Alkibiades. Um Eins.

Sokrates. Wer von uns beiden behauptet also, daß Zwei um Eins mehr ist als Eins?

Alkibiades. Ich.

Sokrates. War ich nun nicht der Fragende und du der Antwortende?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wer ist nun dabei offenbar der Behauptende? Ich, der Fragende, oder du, der Antwortende?

Alkibiades. Ich.

Sokrates. Und wenn ich etwa fragte, aus was für Buchstaben der Name Sokrates besteht und du es sagtest, wer ist dann der Behauptende?

Alkibiades. Ich.

Sokrates. Gut. Nun fasse die Sache zusammen. Wo es sich um Frage und Antwort handelt, wer ist da der Behauptende, der Fragende oder der Antwortende?

Alkibiades. Der Antwortende, wie mich dünkt, mein Sokrates.

Sokrates. War ich nun nicht eben durchweg der Fragende?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und du der Antwortende?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Also wie? Wer von uns hat die betreffenden Behauptungen aufgestellt?

Alkibiades. Offenbar ich, mein Sokrates, nach dem was ich zugegeben.

Sokrates. Ward nun nicht behauptet, der schöne Alkibiades, der Sohn des Kleinias, wüßte nicht Bescheid über Recht und Unrecht, bilde es sich aber ein und gedächte demnächst in der Volksversammlung der Athener als Ratgeber aufzutreten über Dinge, von denen er nichts verstände? Lautete deine Behauptung nicht so?

Alkibiades. Mag sein.

Sokrates. Es trifft also hier das Wort des Euripides[35]) zu, mein Alkibiades, „du hast's, so scheint es, nicht von mir gehört, nein, von dir selbst". Nicht ich bin der Behauptende, sondern du, und du irrst, wenn du mich dafür ausgibst. Mit deiner Behauptung indes hast du ganz recht. Denn du trägst dich in der Tat mit dem wahnwitzigen Gedanken, mein Bester, zu lehren was du nicht verstehst, da du verabsäumt hast dich darüber belehren zu lassen.

10. Alkibiades. Ich glaube, mein Sokrates, es kommt nur selten vor, daß die Athener und die anderen Hellenen über die Frage beraten, was gerechter oder ungerechter sei, denn das meinen sie, sei für sich schon klar. Sie sehen also davon ab und richten ihr Augenmerk darauf, was zu tun ihnen nützlich ist. Denn gerecht und nützlich ist meines Erachtens nicht ein und dasselbe, sondern vielen hat es offenbar Vorteil gebracht, daß sie schweres Unrecht begingen, während es anderen, wie ich glaube, keinen Nutzen gebracht hat, daß sie gerecht handelten.

Sokrates. Wie nun? Mag gerecht und nützlich auch noch so verschieden sein, so machst du doch nicht etwa Anspruch darauf zu wissen was den Menschen nützlich ist und warum es dies ist?

Alkibiades. Nun, was stünde denn dem im Wege, mein Sokrates? Nur mußt du mich nicht wieder fragen,

von wem ich es gelernt oder wie ich es durch eigenes Nachdenken gefunden habe.

Sokrates. Was für eine Zumutung! Wenn du eine unrichtige Behauptung aufstellst und die Möglichkeit vorliegt die Unrichtigkeit durch den gleichen Nachweis darzutun wie es vorhin geschah, glaubst du da neue Gründe und andere Beweise fordern zu müssen, als wären die früheren nichts mehr nütze wie abgetragene Kleider, die du nicht mehr anziehen magst? Einen strahlend neuen
14 St. und jungfräulichen Beweis soll man dir bringen[36])! Nein, an diese deine Deckungsmanöver kehre ich mich nicht und werde ihrer ungeachtet dich fragen, woher du dir deine Weisheit über das was nützlich sei geholt hast und wer dein Lehrer dafür ist. Kurz, ich nehme den ganzen früheren Fragegang in gedrängter Fassung wieder auf. Dabei springt es denn in die Augen, daß du nur wieder auf den alten Fleck kommen und weder nachzuweisen imstande sein wirst, daß du durch eigenes Nachdenken noch daß du durch Unterricht dir ein Wissen des Nützlichen erworben hast. Indeß da du so wählerisch bist und dir nicht noch einmal denselben Beweisgang bieten lassen willst, so laß ich diesen Punkt nun fallen, die Frage nämlich, ob du wirklich weißt, was den Athenern nützlich ist oder was nicht. Aber ob gerecht und nützlich einerlei ist oder verschieden, das müßtest du mir doch nachweisen, wobei du nach Belieben verfahren magst, nämlich entweder mich fragen so wie ich es mit dir tat, oder in fortlaufender eigener Rede deine Sache durchführen.

Alkibiades. Aber werde ich auch imstande sein, mein Sokrates, vor dir einen zusammenhängenden Vortrag zu halten? Ich glaube kaum.

Sokrates. Aber, mein Lieber, so sieh mich doch als das versammelte Volk an; auch da mußt du ja doch jeden Einzelnen überzeugen. Nicht wahr[37])?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Muß nicht ein- und derselbe Mann im-

stande sein sowohl einen Einzelnen für sich allein wie auch eine vielköpfige Menge erfolgreich zu belehren über Dinge, die er versteht? Zeigt sich das nicht beim Unterricht im Lesen und Schreiben, den der Lehrer mit gleichem Erfolg an Einen wie an Viele erteilt?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und steht es mit dem Rechenunterricht nicht ebenso? Wird nicht der nämliche Mann Einen und Viele erfolgreich belehren?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Das aber ist doch wohl der Sachkundige, der Rechenmeister?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Also auch du wirst doch imstande sein, das was du vielen beibringen kannst, auch einem Einzelnen beizubringen?

Alkibiades. Man sollte wohl meinen.

Sokrates. Und dies ist offenbar das, dessen du kundig bist.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Zwischen dem Volksredner und dem Sprecher in einer Unterredung wie der unsrigen besteht also doch wohl nur der Unterschied, daß bei gleichem Thema jener eine ganze Menge, dieser nur Einen zu überzeugen hat.

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Wohlan denn! Da der nämliche Mann berufen scheint Viele sowohl wie Einen zu belehren, so übe deine Kraft an mir und versuche mir zu zeigen, daß die Gerechtigkeit zuweilen keinen Nutzen bringt.

Alkibiades. Dich kitzelt der Übermut, mein Sokrates.

Sokrates. Nun, so will ich jetzt aus lauter Übermut dich von dem Gegenteil dessen überzeugen, was du mir zu beweisen dich weigerst.

Alkibiades. Laß denn hören!

Sokrates. Antworte nur auf meine Fragen.

Alkibiades. Nein, du selbst mußt reden.

Sokrates. Wie? Kommt es dir nicht vor allem darauf an gründlich überzeugt zu werden?

Alkibiades. Ja, das gewiß.

Sokrates. Nicht wahr, wenn du einräumst, es verhalte sich mit der Sache wirklich so, dann bist du doch vollständig überzeugt?

Alkibiades. So will mir's scheinen.

Sokrates. So antworte denn. Und wenn du es nicht aus eigenem Munde zu hören bekommst, daß die Gerechtigkeit nützlich ist, so brauchst du es auch keinem anderen zu glauben, der es dich versichert[38]).

Alkibiades. Gewiß nicht. Doch nun geht's an's Antworten, denn ich hoffe, es wird mir nichts schaden.

15 St. 11. Sokrates. Diese Prophezeiung laß ich mir gefallen. Und nun antworte mir: du erklärst die Gerechtigkeit teils für nützlich, teils wieder nicht[39]).

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und weiter, sie sei teils schön (löblich), teils nicht?

Alkibiades. Wie meinst du das mit dieser Frage?

Sokrates. So: ist es dir schon so vorgekommen, als ob einer zwar schimpflich, aber doch gerecht handelte?

Alkibiades. Mir sicherlich nicht.

Sokrates. Vielmehr war nach deiner Meinung alles Gerechte auch schön.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wie hältst du es nun mit dem Schönen (Löblichen)? Hältst du es durchweg für gut, oder teils für gut, teils wieder nicht?

Alkibiades. Meiner Ansicht nach, mein Sokrates, gibt es auch Schönes, das vom Übel ist.

Sokrates. Etwa auch Schimpfliches, das gut ist?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Meinst du Vorgänge wie die folgenden? Gar manche z. B., die im Kriege einen Bundesgenossen oder Freunden zu Hilfe kamen, holten sich Wunden und

Tod, andere dagegen, die ihrer Pflicht zuwider die Hilfe versagten, kamen heil davon.

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Nicht wahr, eine solche Hilfeleistung nennst du schön in Rücksicht auf das redliche Bemühen, die zu retten, denen man dies schuldig ist, dies Verhalten aber kennzeichnet sich als Tapferkeit. Oder nicht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Vom Übel aber ist eine solche Hilfeleistung im Hinblick auf den Tod und die Wunden. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Sind nun nicht Tod und Tapferkeit voneinander verschieden?

Alkibiades. Unstreitig.

Sokrates. Wenn also die Hilfeleistung an die Freunde schön (löblich) ist und auch vom Übel, so ist sie dies nicht in derselben Beziehung.

Alkibiades. Nein, wie es scheint.

Sokrates. Erwäge denn nun, ob nicht überhaupt, wenn etwas schön ist, es insofern auch gut ist, wie in unserem Falle. In Rücksicht auf die Tapferkeit erklärtest du die Hilfeleistung für löblich. Nun fasse eben diesen Begriff, die Tapferkeit ins Auge. Ist sie etwas Gutes oder ist sie vom Übel? Dabei verfahre folgendermaßen. Was wünschst du dir, Gutes oder Übles?

Alkibiades. Gutes.

Sokrates. Und zwar je größer es ist, um so mehr, wie du auch um so weniger dich desselben beraubt sehen möchtest?

Alkibiades. Natürlich.

Sokrates. Wie urteilst du nun über die Tapferkeit? Um welchen Preis möchtest du dich ihrer beraubt sehen?

Alkibiades. Selbst mein Leben würde ich lieber hingeben als ein Feigling sein.

Sokrates. Du siehst also die Feigheit als das schlimmste aller Übel an.

Alkibiades. Ich gewiß.

Sokrates. Für so schlimm wie den Tod, wie es scheint.

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Steht nun mit Tod und Feigheit nicht Leben und Tapferkeit in geradem Gegensatz?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und die beiden letzteren wünschst du dir mehr als alles andere, die beiden ersteren weniger als alles andere?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Doch wohl, weil du die eine für das größte Gut hältst, die andere für das größte Übel?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Die Hilfeleistung also an die Freunde im Kriege nanntest du löblich, da sie löblich ist mit Rücksicht auf die im Dienste des Guten stehende Betätigung der Tapferkeit?

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Als Übel aber bezeichnetest du sie in Rücksicht auf die Bewirkung des Übels, nämlich des Todes.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wird man nun nicht richtig verfahren, wenn man es mit der Benennung einer jeden Handlung so hält, daß man sie als übel bezeichnet, sofern sie etwas
116 St. Übeles bewirkt, als gut aber, sofern sie Gutes bewirkt?

Alkibiades. Mir scheint das richtig.

Sokrates. Und anderseits auch als löblich, insofern sie Gutes, und als schimpflich, insofern sie Übeles bewirkt?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wenn du also die den Freunden im Kriege geleistete Hilfe zwar löblich nennst, aber vom Übel, so sagst du damit nichts anderes als sie sei etwas Gutes, aber trotzdem vom Übel.

Alkibiades. Du hast recht, mein Sokrates, wie mir scheint.

Sokrates. Nichts Schönes (Löbliches) also ist, insoweit es schön ist, vom Übel, und nichts Schimpfliches, insoweit es schimpflich ist, etwas Gutes.

Alkibiades. Dem ist wohl so.

12. Sokrates. Nun betrachte die Sache auch noch von folgender Seite. Wer schön (löblich) handelt, ist es mit dessen Verhalten nicht auch wohlbestellt[40])?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Mit wem es aber wohlbestellt ist, ist der nicht glücklich?

Alkibiades. Unleugbar.

Sokrates. Glücklich doch wohl, weil er Gutes besitzt?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Diesen Besitz aber erwirbt man sich durch löbliches Tun und Wohlverhalten?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Das Wohlverhalten ist also etwas Gutes?

Alkibiades. Ohne Zweifel.

Sokrates. Und das Wohlverhalten ist doch auch etwas Schönes (Löbliches)?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. So hat sich denn wiederum herausgestellt, daß Schön und Gut ein und dasselbe sind[41]).

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Was sich uns also als schön erweist, das wird sich uns zufolge dieser Darlegung auch als gut erweisen.

Alkibiades. Notwendig.

Sokrates. Und nun weiter. Das Gute ist doch nützlich. Oder nicht?

Alkibiades. Ja, nützlich.

Sokrates. Nun erinnerst du dich doch, was wir über das Gerechte festgestellt haben?

Alkibiades. Irre ich nicht, so war es der Satz, daß, wer gerecht handelt, notwendig auch schön (löblich) handelt[42]).

Sokrates. Und nicht auch, daß wer schön handelt, gut handelt?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und daß das Gute nützlich ist?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Das Gerechte also, mein Alkibiades, ist nützlich.

Alkibiades. Allem Anschein nach.

Sokrates. Nun? Bist du es nicht, der dies sagt, und bin ich nicht bloß der Fragende[43])?

Alkibiades. Es scheint, die Sache ist klar.

Sokrates. Wenn also einer öffentlich als Ratgeber auftritt, gleichviel ob vor den Athenern oder vor den Peparethiern[44]), in dem Glauben über Recht und Unrecht Bescheid zu wissen und sich dabei zu der Behauptung versteigt, das Gerechte sei mitunter vom Übel, wirst du ihm da nicht mit Hohngelächter antworten, sintemalen du selbst ja behauptest, Gerecht und Nützlich kämen auf eins hinaus?

Alkibiades. Genug, bei den Göttern, mein Sokrates! Ich weiß selbst nicht mehr was ich eigentlich sage, sondern komme mir wie ein reiner Narr vor. Denn bei deinen Fragen stellt sich mir die Sache bald so, bald wieder so dar.

Sokrates. So weißt du wohl gar nicht, mein Bester, was es mit diesem Seelenzustand auf sich hat?

Alkibiades. Nein, gar nicht.

Sokrates. Wenn dich jemand fragte „hast du zwei oder drei Augen, zwei oder vier Hände“, oder was dergleichen Fragen mehr sind, glaubst du, daß du dann jetzt so und dann wieder anders antworten würdest oder immer dasselbe?

117 St. Alkibiades. Ich traue mir zwar selbst nicht mehr recht, doch glaube ich: dasselbe.

Sokrates. Weil du das wirklich weißt. Nicht wahr, das ist der Grund?

Alkibiades. Ich glaube wohl.

Sokrates. Wenn du also über etwas wider Willen widersprechende Antworten gibst, so besitzest du offenbar darüber kein sicheres Wissen.

Alkibiades. Vermutlich.

Sokrates. Nun schwankst du doch deiner eigenen Aussage zufolge in deinen Antworten über das was recht und unrecht, löblich und schimpflich, übel und gut, nützlich und nicht nützlich ist hin und her? Ist es also nicht klar, daß dein Nichtwissen hinsichtlich dieser Dinge der Grund deines Schwankens ist?

Alkibiades. Allerdings.

13. Sokrates. Ist es nun nicht immer so? Wenn man etwas nicht wirklich weiß, befindet sich denn dann die Seele in Bezug darauf nicht notwendig in einem schwankenden Zustand?

Alkibiades. Unleugbar.

Sokrates. Und nun anderseits: Weißt du, wie du zum Himmel emporsteigen kannst?

Alkibiades. Beim Zeus, ich sicher nicht.

Sokrates. Und schwankt etwa deine Meinung darüber?

Alkibiades. Nicht im geringsten.

Sokrates. Und der Grund dafür? Kennst du ihn oder soll ich ihn dir sagen?

Alkibiades. Sage ihn.

Sokrates. Es ist dieser: was du nicht weißt, das glaubst du in diesem Falle auch nicht zu wissen.

Alkibiades. Was soll das nun wieder heißen?

Sokrates. Überlege es zusammen mit mir. Wenn du etwas nicht weißt, aber dir klar bewußt bist, daß du es nicht weißt, bist du dann in schwankender Ungewißheit darüber? Nimm z. B. die Zubereitung von Speisen. Du bist dir doch klar bewußt, davon nichts zu verstehen.

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Machst du dir nun selbst deine Gedanken über die Art wie man sie zubereiten müsse, und schwankst

du dabei hin und her, oder überläßt du die Sache dem Sachverständigen?

Alkibiades. Das letztere.

Sokrates. Und weiter. Gesetzt, du machtest eine Seefahrt, würdest du dir dann deine Gedanken darüber machen, ob das Steuer nach innen oder nach außen zu drehen sei, oder würdest du die Sorge dafür ruhig dem Steuermanne überlassen?

Alkibiades. Das letztere.

Sokrates. Über das also, was du nicht weißt, schwankst du nicht hin und her, wenn du dir bewußt bist es nicht zu wissen.

Alkibiades. Nein, ich glaube nicht.

Sokrates. Sagst du dir nun nicht, daß auch die Fehler im Handeln aus jener Art von Unwissenheit entspringen, bei der man sich einbildet etwas zu wissen, was man doch tatsächlich nicht weiß?

Alkibiades. Was soll das nun wieder heißen?

Sokrates. Zum Handeln schreiten wir doch wohl dann, wenn wir zu wissen glauben, was es mit der Handlung auf sich hat?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn man das nicht zu wissen glaubt, so überläßt man es anderen?

Alkibiades. Natürlich.

Sokrates. Und wer als Nichtwissender dieser Regel folgt, der bleibt doch vor Fehlern bewahrt, weil er anderen die Sache überläßt.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Was für Leute sind es also, die Fehler begehen? Doch wohl nicht die Wissenden?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Da es nun weder die Wissenden sind noch diejenigen Nichtwissenden, welche sich ihrer Unwissenheit bewußt sind, wer bleibt da noch übrig als solche, die bei tatsächlicher Unkenntnis sich doch einbilden die Sache zu verstehen?

Alkibiades. Niemand anderes als diese. 118

Sokrates. Diese Art von Unwissenheit ist also die Quelle alles Unheils, sie ist das eigentlich schimpfliche Nichtwissen[45]).

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn sie die wichtigsten Angelegenheiten betrifft, dann stiftet sie doch das ärgste Unheil an und bringt die meiste Schande?

Alkibiades. Weitaus.

Sokrates. Wie nun denkst du über Gerechtes, Schönes, Gutes und Nützliches? Kannst du etwas Höheres nennen?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Und darüber schwankst du hin und her, deiner eigenen Aussage zufolge.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Schwankst du aber hin und her, so ist es doch nach dem Bisherigen klar, daß du nicht bloß in Unkenntnis bist über die wichtigsten Dinge, sondern auch bei aller Unwissenheit dir noch einbildest darüber ein Wissen zu besitzen?

Alkibiades. Das mag wohl zutreffen.

Sokrates. Was für ein Zustand, mein armer Alkibiades, ist es, in dem du dich befindest! Ich scheue mich eigentlich die Sache beim rechten Namen zu nennen, aber wir sind ja unter uns und so sei es denn gesagt: du leidest, mein Bester, an der schlimmsten Art alles Nichtwissens. Dessen zeiht dich der Gang unseres Gespräches, dessen zeiht dich auch deine eigene Aussage. Darum wirfst du dich auch so jählings auf die Staatsgeschäfte noch ohne jede Vorbildung dafür. Du bist aber nicht der Einzige, mit dem es so geht[46]); mit fast allen hiesigen Staatsmännern steht es ebenso und es gibt nur wenige Ausnahmen, unter ihnen vielleicht dein Vormund Perikles[47]).

14. Alkibiades. Man sagt wenigstens von ihm, mein Sokrates, daß er seine Weisheit nicht dem bloßen Zufall

verdanke, sondern daß er den Umgang vieler weiser Männer gesucht habe, wie Pythokleides[48]) und Anaxagoras[49]); und auch jetzt noch, obschon bereits in höherem Alter, steht er aus demselben Grunde noch in regem Verkehr mit Damon[50]).

Sokrates. Wie nun? Ist dir schon irgend ein Sachkundiger vorgekommen, der nicht imstande wäre einem anderen die Kenntnis dessen beizubringen, worin er selbst Meister ist? Dein Lehrer im Schreiben und Lesen z. B. war doch nicht bloß selbst seines Faches kundig, sondern brachte seine Kenntnis auch dir und wem er sonst noch wollte, bei. Nicht wahr[51])?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und du würdest doch, was du von ihm gelernt, auch wieder einem anderen beibringen können?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und ebenso steht es mit dem Lehrer im Zitherspiel und mit dem Turnmeister?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Denn der beste Beweis eines Sachkundigen dafür, daß er seine Sache versteht, ist es doch, daß er imstande ist auch einem anderen seine Kenntnis mitzuteilen.

Alkibiades. Ja, so dünkt mich.

Sokrates. Kannst du nun in bezug auf Perikles sagen, wem er seine Weisheit beigebracht hat? Mit seinen eigenen Söhnen mag dabei der Anfang gemacht werden.

Alkibiades. Aber, mein Sokrates, wenn nun die beiden Söhne des Perikles Schwachköpfe waren?

Sokrates. Nun, so komme denn die Reihe an deinen Bruder Kleinias[52]).

Alkibiades. Aber was willst du hier mit dem Kleinias, einem ganz unzurechnungsfähigen Menschen?

Sokrates. Wenn nun Kleinias unzurechnungsfähig ist und die beiden Söhne des Perikles Schwachköpfe waren, welchen Grund sollen wir denn aber bei dir angeben,

daß er sich deiner nicht annimmt, der du dessen doch sehr bedarfst?

Alkibiades. Ich bin, glaube ich, selbst schuld daran, weil ich unachtsam gegen ihn bin.

Sokrates. So nenne denn von den anderen Athenern 119
oder von den Fremden irgend einen Sklaven oder Freien, der in dem Rufe steht, durch den Umgang mit Perikles weiser geworden zu sein, so wie ich dir den Pythodoros[53]), des Isolochos Sohn, und den Kallias, des Kalliades Sohn, als Beispiel für den bildenden Einfluß des Umganges mit Zenon nennen kann. Beide bezahlten dem Zenon hundert Minen und wurden dafür weise und namhafte Männer.

Alkibiades. Beim Zeus, ich weiß keinen zu nennen.

Sokrates. Gut. Was hast du nun mit dir selbst vor? Willst du es bei deinem jetzigen Zustande bewenden lassen oder denkst du irgend etwas für deine Bildung zu tun?

15. Alkibiades. Das bedarf wohl gemeinsamer Entscheidung. Doch vielleicht auch nicht; denn ich verstehe deine Meinung schon und billige sie. Ich glaube nämlich die Leiter unseres Staates sind mit wenigen Ausnahmen aller Bildung bar.

Sokrates. Und was willst du damit?

Alkibiades. Wären sie wirklich gebildet, so müßte, wer sie als Gegner bekämpfen will, sich erst Kenntnisse aneignen und die nötigen Übungen anstellen, um sich so gegen sie zu rüsten wie gegen Wettringer. Nun sind sie aber auch ihrerseits als reine Laien in die Leitung des Staates eingetreten; was bedarf es also erst langer Vorübungen und mühsamen Lernens? Denn das weiß ich: an natürlicher Begabung werde ich mich ihnen weit überlegen erweisen.

Sokrates. Was für ein schnödes Wort, mein Bester, das weder zu deiner schönen äußern Erscheinung noch zu deinen sonstigen Vorzügen stimmt!

Alkibiades. Was heißt das, mein Sokrates, und worauf soll es damit hinaus?

Sokrates. Es geht mir nahe wegen deiner blinden Leidenschaft und wegen meiner Liebe zu dir.

Alkibiades. Nun, was denn?

Sokrates. Wenn du es nicht unter deiner Würde findest den Kampf mit den hiesigen Gegnern aufzunehmen.

Alkibiades. Aber mit welchen denn sonst[54])?

Sokrates. Steht es einem Manne von hochherziger Gesinnung, auf die du doch Anspruch machst, an, eine solche Frage überhaupt zu tun?

Alkibiades. Wie kommst du zu dieser Äußerung? Sind sie nicht meine gegebenen Gegner?

Sokrates. Aber gesetzt, du hättest einen zum Seegefecht bereiten Dreiruderer als Steuermann zu leiten, würde es dir dann genügen dem übrigen Schiffsvolk durch deine Steuermannskunst überlegen zu sein? Oder würdest du dieses als selbstverständlich voraussetzen und deinen Blick vielmehr gerichtet halten auf deine wahren Gegner statt wie jetzt bloß auf deine Mitkämpfer? Diesen deinen Kampfgenossen mußt du doch so überlegen sein, daß sie es sich gar nicht beikommen lassen mit dir in Wettstreit zu treten, sondern im Gefühl ihrer Minderwertigkeit an deiner Seite mit gegen die Feinde kämpfen, wenn anders du wirklich ein rühmliches Werk leisten willst, das deiner und deines Vaterlandes würdig ist.

Alkibiades. Ja, das will ich sicherlich.

Sokrates. Hältst du also so wenig auf dich, daß du dich damit zufrieden gibst, deine Kriegsmannschaft an Tüchtigkeit zu übertreffen, statt den Blick auf die feindlichen Heerführer gerichtet zu halten, um ihnen als Anführer überlegen zu sein, und bei allen deinen Entwürfen und Übungen nur an sie zu denken?

Alkibiades. Was wären das für Gegner, mein Sokrates?

20 St. Sokrates. Weißt du nicht, daß unser Staat beständig mit den Lakedaimoniern und dem Perserkönige im Kriege liegt[55]?

Alkibiades. Da hast du recht.

16. Sokrates. Wenn du also die Absicht hast dich zum Leiter unseres Staates zu machen, dann mußt du doch den Wettkampf mit den spartanischen und persischen Königen für deine wahre Aufgabe halten?

Alkibiades. Da magst du wohl recht haben.

Sokrates. Nein, weit gefehlt, mein Bester. Nein, auf den Wachtelzüchter Meidias[56]) mußt du den Blick richten und auf andere Leute dieser Art, welche die Leitung des Staates an sich zu bringen suchen, ohne daß auch nur erst ein Strahl von Bildung in ihre rohe Seele gedrungen wäre. Man erkennt sie, wie die Weiber sagen würden, gleich an ihren Haaren als noch dem Sklavenstande angehörig[57]). Noch halbe Barbaren, sind sie gekommen, um den Bürgern zu schmeicheln, nicht, um ihre wahre Leitung sich angelegen sein zu lassen. Sie also, eben diese Leute, mußt du dir zum Muster nehmen und dich aller Sorge um dich entschlagen[58]), also angesichts des großen beabsichtigten Wettkampfes ruhig verzichten auf das Erlernen alles Erlernbaren, ruhig verzichten auch auf die Übung in dem, was der Übung bedarf, und trotzdem glauben, daß du so mit allen Mitteln ausgerüstet die Leitung des Staates in die Hand nehmen werdest.

Alkibiades. Du magst recht haben, mein Sokrates. Doch meines Erachtens sind die Heerführer der Lakedaimonier und der Perserkönig durchaus nicht hervorragender als die übrigen.

Sokrates. Aber, mein Bester, prüfe, wie es mit diesem Glauben steht.

Alkibiades. Worauf soll sich diese Prüfung beziehen?

Sokrates. Zunächst darauf: meinst du es mit der Sorge für dich schärfer zu nehmen, wenn du sie fürchtest und für gefährliche Gegner hältst, oder wenn nicht?

Alkibiades. Offenbar, wenn ich sie für gefährliche Gegner halte.

Sokrates. Nun meinst du doch nicht etwa, es würde dir schaden, wenn du für dich Sorge trägst?

Alkibiades. Weit entfernt. Vielmehr würde ich, meiner Überzeugung nach, sogar Nutzen davon haben.

Sokrates. Das wäre also schon ein erheblicher Nachteil, den jener Glaube mit sich bringt.

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Dazu kommt zweitens, daß er auch unwahr ist, wie dir ein Wahrscheinlichkeitsbeweis zeigen mag.

Alkibiades. Und der wäre?

Sokrates. Was ist wahrscheinlicher? Daß bessere Anlagen in edlen Geschlechtern hervortreten oder in unedlen?

Alkibiades. Offenbar in den edlen.

Sokrates. Daß also Leute von edler Geburt, wenn sie auch noch eine gute Erziehung erhalten, es zur höchsten Stufe der Tüchtigkeit bringen?

Alkibiades. Notwendig.

17. Sokrates. Prüfen wir also durch Gegenüberstellung unserer Verhältnisse und derer unserer Gegner, zunächst ob die Könige der Spartaner und Perser etwa von geringerer Herkunft sind. Oder wissen wir nicht daß die ersteren Abkommen des Herakles, die letzteren des Achaimenes[59]) sind und daß des Herakles Geschlecht ebenso wie das des Achaimenes sich auf Perseus, den Sohn des Zeus, zurückführt?

121 St. Alkibiades. Nun, auch mein Geschlecht auf Eurysakes, und das des Eurysakes auf Zeus[60]).

Sokrates. Nun, auch das meinige, mein hochgeborener Alkibiades, auf Daidalos, Daidalos aber auf Hephaistos, den Sohn des Zeus[61]). Aber was die dortigen Herrscher anlangt, so waren sie alle in ununterbrochener Reihe aufwärts von dem jetzigen bis herauf zu Zeus Könige aus Königsstamm, die einen von Argos und Sparta, die anderen von Persien immer, oft aber auch — und so auch heutzutage — von ganz Asien. Wir dagegen sind Privatleute, wie auch unsere Väter es waren. Kämest du aber etwa in die Lage deine Vorfahren und das Vaterland des Eurysakes, Salamis, oder das deines noch älteren

Stammherrn Aiakos, Aigina, dem Artaxerxes, dem Sohne des Xerxes, vorzuführen, er würde ein Gelächter aufschlagen, daß du deinen Ohren nicht trautest! Bei besonnener Schätzung müssen wir gestehen, daß wir an Glanz des Geschlechtes nicht nur, sondern auch überdies noch an Bildung hinter jenen Männern zurückstehen. Oder wäre es dir nicht bekannt, durch wie hohe Vorrechte die Könige der Spartaner ausgezeichnet sind? Werden doch ihre Gemahlinnen von Staats wegen durch die Ephoren bewacht, um jedem heimlichen Truge vorzubeugen der etwa den Abkömmling eines anderen als eines Herakliden auf den Thron bringen könnte[62]). Der Perserkönig aber steht so hoch, daß selbst jeder Verdacht ausgeschlossen ist, als könnte der Erbe des Thrones von einem anderen abstammen als vom König selbst. Daher bedarf es zur Behütung der Gemahlin des Königs gar keines anderen Mittels als der gebietenden Furcht. Ist aber der älteste Prinz, der künftige Erbe des Thrones, geboren, so feiern sämtliche Untertanen des Königs diesen Tag als einen Festtag, und auch in der Folgezeit feiert ganz Asien den Geburtstag des Königs unter Opfern und Festlichkeiten. Wird aber unser eines geboren, so merkt davon, mit dem Komödiendichter[63]) zu reden, kaum der Nachbar etwas, mein Alkibiades. Weiterhin nun wird der Prinz aufgezogen nicht etwa von einer leichtsinnigen Wärterin, sondern von Eunuchen, und zwar von den tüchtigsten und bewährtesten aus der Umgebung des Königs. Ihnen wird die Sorge für den Neugeborenen anvertraut, und dabei ist es ihre ganz besondere Aufgabe auf möglichst schöne Körperbildung desselben hinzuarbeiten durch Formung und Geradstreckung der Gliedmaßen — eine Leistung, die ihnen besonders hoch angerechnet wird. Haben die Prinzen das siebente Jahr erreicht, so bekommen sie es nun mit dem Marstall und der Reitschule zu tun und fangen an auf die Jagd zu gehen. Hat der Thronfolger aber das vierzehnte Jahr erreicht, so kommt er unter die Aufsicht der sogenannten königlichen Pädagogen. Es sind dies aber

vier auserlesene Perser in den besten Jahren, die anerkannt tüchtigsten Männer, der Weiseste, der Gerechteste, der Besonnenste und der Tapferste. Der eine unterrichtet ihn in der Magie des Zoroaster, des Sohnes des Horo-
122 St. mazes[64]) — darunter ist die Gottesverehrung zu verstehen — und zugleich unterweist er ihn auch in der Kunst der Regierung. Der Gerechteste aber lehrt ihn die Wahrheit hochzuhalten sein Lebelang. Der Besonnenste aber hält ihn dazu an sich nie von einer Lustbegier hinreißen zu lassen, auf daß er sich an wahre Freiheit und echte Herrscherwürde gewöhne als Herrscher zunächst über die begehrlichen Regungen in seinem eigenen Inneren, zu deren Sklaven er sich nicht machen will. Der Tapferste aber erzieht ihn zur Unerschrockenheit und Furchtlosigkeit, indem er ihn in jeder Anwandlung von Furcht ein Zeichen sklavischer Sinnesart erkennen läßt. Dir dagegen, mein Alkibiades, bestellte Perikles seinen ältesten und darum auch unbrauchbarsten Sklaven, den Thraker Zopyros, zum Erzieher. Ich würde auch die weitere Erziehung und Bildung deiner künftigen Gegner dir noch schildern; doch würde das zu weit führen und übrigens reicht das Gesagte auch aus, um von dem weiteren Gange der Dinge eine Vorstellung zu geben. Hingegen um deine Geburt und Erziehung und Bildung, mein Alkibiades, kümmert sich so gut wie niemand, so wenig wie um die irgend eines anderen Atheners ausgenommen höchstens ein etwaiger Liebhaber von dir. Und wolltest du nun ferner deinen Blick richten auf Reichtum, Üppigkeit, Kleider- und Schleppenpracht der Perser, auf ihre kostbaren Salben und die Menge des Dienergefolges sowie auf ihren sonstigen Prunk — du würdest dich vor dir selbst schämen, wenn du siehst, wie weit du hinter ihnen zurückbleibst.

18. Willst du aber anderseits deinen Blick wenden auf die maßvolle Besonnenheit, Ordnungsliebe, Anstelligkeit, Genügsamkeit der Spartaner, auf ihre edle Sinnesart ihre strenge Zucht, ihre Tapferkeit, Ausdauer, Unermüdlichkeit, ihren edlen Wetteifer und Ehrgeiz, so mußt du

dir in all dem gegen sie wie ein Kind vorkommen. Gibst du aber auch etwas auf Reichtum und bildest dir darauf etwas ein, so soll auch dieser Punkt nicht unberührt bleiben, um dich darauf aufmerksam zu machen, wie es damit eigentlich bei dir und in deiner Heimat bestellt ist. Denn du brauchst einerseits nur einen Blick zu werfen auf die Reichtümer der Lakedaimonier, um zu erkennen, wie weit unser Reichtum hinter dem dortigen zurückbleibt. Denn mit ihrem Grundbesitz im eigenen Lande wie in Messenien[65]) kann hinsichtlich des Umfangs und der Güte des Bodens keiner der hiesigen Grundbesitzer sich messen, auch nicht was die Zahl der Heloten und Sklaven, und erst recht nicht was die Menge der Pferde sowie des übrigen Weideviehs in Messenien anlangt. Doch alles dies mag auf sich beruhen: aber Gold und Silber gibt es im ganzen übrigen Hellas nicht so viel wie in Sparta allein. Denn schon viele Generationen hindurch strömt es aus allen griechischen Landen, oft genug auch aus der Fremde ein, aber hinaus wird es nirgends hingelassen, sondern es geht damit wie in der Aisopischen Fabel. Das Wort des Fuchses an den Löwen paßt genau auf Sparta: man sieht 123 St.
wohl die nach dieser Richtung hin führenden Spuren des eingehenden Geldes, von dem ausgehenden aber ist nirgends eine Spur zu sehen, zum deutlichen Zeichen, daß die Spartaner mit ihrem Reichtum an Gold und Silber alle anderen Hellenen überragen[66]); und unter ihnen selbst ist wieder der König der reichste. Denn bei dieser Lage der Dinge fließen den Königen die größten und häufigsten Einnahmen zu, auch ist die besondere Königssteuer nicht gering anzuschlagen, zu der die Spartaner ihren Königen verpflichtet sind. Anderseits ist der Reichtum der Spartaner, mag er auch im Vergleich zu dem der Griechen noch so groß sein, doch verschwindend klein gegen den der Perser und ihrer Könige. Hörte ich doch einst aus dem Munde eines glaubwürdigen Mannes[67]), der die Reise hinauf an den Hof des Königs gemacht hatte, er sei durch eine weite und gesegnete Landschaft gekommen, so ziem-

lich eine Tagereise lang, die die Einwohner den Gürtel der Königin genannt hätten, eine andere wieder werde ihr Schleier genannt und so gebe es noch viele schöne und gesegnete Landstriche, die ausschließlich für den Schmuck der Königin bestimmt seien und darum ein jeder von der besonderen Art des Schmuckes seinen Namen trage[68]). Wenn also irgend jemand zur Amestris, der Gemahlin des Xerxes und Mutter des jetzigen Königs sagte: der Sohn der Deinomache, die einen Schmuck von allerhöchstens fünfzig Minen Wert hat, während ihr Sohn selbst noch nicht einmal dreihundert Plethren Landes[69]) in Erchia[70]) besitzt, trägt sich mit dem Plan sich mit deinem Sohne im Kriege zu messen, so würde sie, glaube ich, verwundert fragen, was denn diesem Alkibiades das Selbstvertrauen gebe, um den Kampf mit Artaxerxes zu wagen? Und ihre eigene Antwort würde vermutlich lauten: das, woraus dieser Mann sein Vertrauen für sein Unternehmen schöpft, kann nichts anderes sein als Selbstzucht und Weisheit; denn das ist das einzige Wertvolle, was sich bei den Griechen findet[71]). Denn wenn sie erführe: dieser Alkibiades, der sich jetzt mit solchen Plänen trägt, ist noch nicht einmal volle zwanzig Jahre alt und hat keine Spur von Bildung, verhält sich überdies ablehnend gegen die Mahnung seines Liebhabers, der zufolge er sich erst die nötigen Kenntnisse angeeignet und für seine Bildung Sorge getragen und seine Kräfte geübt haben muß, ehe er daran denken kann mit dem Könige den Wettkampf aufzunehmen, vielmehr erklärt er, er brauche nichts weiter als was er schon habe — so würde sie, glaub' ich, voller Erstaunen fragen: aber worauf setzt denn dies Bürschchen nun eigentlich sein Vertrauen? Erwiderten wir ihr nun: auf seine Schönheit, seinen stattlichen Wuchs, seine Abkunft, seinen Reichtum und seine Geistesgaben, so würde sie uns für verrückt halten, mein Alkibiades, im Hinblick auf den großen Vorsprung, den in allen diesen Beziehungen die Perser hätten. Und ich glaube, ebenso würde es mit der Lampido sich verhalten, der Tochter des Leotychides und

Gemahlin des Archidamos und Mutter des Agis, die 124 S
sämtlich Könige waren: auch sie würde sich im Hinblick auf die vorteilhafte Lage der Spartaner wundern, wie du bei deiner elenden Vorbildung auf den Gedanken kommen kannst mit ihrem Sohne dich im Kampfe zu messen. Aber ist es nicht eigentlich beschämend, wenn die Weiber unserer Feinde besser als wir selbst darüber urteilen, wie wir beschaffen sein müssen, um den Kampf mit ihnen aufzunehmen? Darum, mein Teuerster, folge mir und dem delphischen Spruche: „Erkenne dich selbst." Denn so steht es mit unsern Gegnern, nicht so, wie du es dir denkst. Kein anderes Mittel gibt es für uns über sie Herr zu werden als Selbstzucht und kunstgerechte Ausbildung. Willst du davon nichts wissen, so entsage nur der Hoffnung auf Ruhm bei Griechen und Barbaren, nach dem du, wie mir scheinen will, mehr dürstest als irgend einer nach sonst etwas.

19. Alkibiades. Was verlangt nun also dieser Bildungseifer von uns, mein Sokrates? Kannst du mich darüber aufklären? Denn ich wüßte niemanden, der so die Wahrheit sagt wie du.

Sokrates. Ja. Doch muß jeder von uns beiden sein Teil dazu beitragen, um zu ergründen, wie wir zu möglichst hoher sittlicher Würde gelangen können. Denn meine Aufforderung zur Geistesbildung an dich ist nicht so gemeint, als ob sie bloß dir gälte, mir aber nicht. Denn ich habe von dir nichts voraus außer Eines[72]).

Alkibiades. Nun, was?

Sokrates. Mein Vormund ist besser und weiser als dein Vormund Perikles.

Alkibiades. Und wer ist dieser, mein Sokrates?

Sokrates. Eben der Gott, der es mir nicht erlaubte mich vor dem heutigen Tage mit dir zu unterreden[73]), und auf ihn gründet sich auch die Zuversicht, mit der ich behaupte, daß dein Name durch niemand anders zu Glanz gelangen wird als durch mich.

Alkibiades. Du scherzest, mein Sokrates.

Sokrates. Vielleicht. Aber meine Behauptung bleibt doch wahr, daß wir des Bildungseifers bedürfen. Freilich tut dieser allen Menschen not, uns beiden aber ganz besonders.

Alkibiades. Was mich anlangt, so sagst du damit keine Unwahrheit.

Sokrates. Aber auch nicht, was mich anlangt.

Alkibiades. Was sollen wir also machen?

Sokrates. Wir dürfen den Mut nicht verlieren und nicht ermatten, mein Freund.

Alkibiades. Nein, das würde uns wenig anstehen, mein Sokrates.

Sokrates. Gewiß. Vielmehr gilt es eben die Sache gemeinsam zu betrachten. Und so sage mir denn: es ist doch wohl unsere Meinung, daß wir so tüchtig wie möglich werden wollen. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und in welcher Art von Tüchtigkeit?

Alkibiades. Nun, doch wohl in der, in der sich die tüchtigen Männer hervortun.

Sokrates. Tüchtig worin?

Alkibiades. Offenbar darin, Geschäfte zu erledigen.

Sokrates. Was für Geschäfte? Solche, welche die Reitkunst betreffen?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Denn dann würden wir uns an die Reitmeister wenden.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Nun, du meinst vielleicht solche, die die Schiffahrt betreffen?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Denn dann würden wir uns an die Seeleute wenden?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Nun, was für welche und von was für Leuten betrieben?

Alkibiades. Solche, wie sie die angesehenen Männer Athens betreiben.

Sokrates. Wen verstehst du unter diesen angesehenen Männern? Die einsichtsvollen oder die unverständigen? 125

Alkibiades. Die einsichtsvollen[74]).

Sokrates. Wer in etwas Einsicht besitzt, ist darin doch auch tüchtig?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Wer der Einsicht entbehrt dagegen untüchtig?

Alkibiades. Unstreitig.

Sokrates. Verfügt nun nicht der Schuster über die nötige Einsicht zur Anfertigung von Schuhen?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Also ist er tüchtig in dieser Beziehung?

Alkibiades. Jawohl.

Sokrates. Was aber die Anfertigung von Kleidern anlangt, gebricht es da dem Schuster nicht an der nötigen Einsicht?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Also hierfür ist er untüchtig?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Das Ergebnis wäre also, daß der nämliche Mann untüchtig und tüchtig ist.

Alkibiades. Allem Anschein nach.

20. Sokrates. Sind nun die sogenannten tüchtigen Männer deiner Meinung auch untüchtig?

Alkibiades. Das gewiß nicht.

Sokrates. Aber wen nennst du nun eigentlich tüchtig[75])?

Alkibiades. Diejenigen, die im Staate zu gebieten verstehen[76]).

Sokrates. Doch nicht über Pferde?

Alkibiades. Nicht doch!

Sokrates. Aber über Menschen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Etwa über kranke Menschen?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Oder über seefahrende?

Alkibiades. Nein, nein.

Sokrates. Oder über erntende?

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Über nichtstuende oder solche, die etwas tun?

Alkibiades. Über letztere natürlich.

Sokrates. Nun, über Leute also, die was denn tun? Das versuche mir klar zu machen.

Alkibiades. Doch wohl über Menschen, die miteinander in Verkehr stehen und aufeinander angewiesen sind, wie es unser staatliches Leben mit sich bringt.

Sokrates. Unter tüchtigen Männern verstehst du also solche, die über solche Menschen zu herrschen verstehen, die ihrerseits wieder auf die Dienste anderer Menschen angewiesen sind?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Also etwa über Rudermeister, die auf den Dienst ihrer Ruderer angewiesen sind?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Denn diese Art Tüchtigkeit gehört in den Bereich der Steuermannskunst?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Du meinst also wohl die Herrschaft über Flötenspieler, die ihrerseits wieder anderen Menschen den Ton angeben für den Gesang und auf die Chortänzer angewiesen sind?

Alkibiades. O nein!

Sokrates. Denn das gehört in den Bereich der Kunst der Chorübung.

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Aber auf welche gegenseitige Beziehung der Menschen kommt es denn nun eigentlich für die Fähigkeit über sie zu herrschen deiner Meinung nach an?

Alkibiades. Auf ihre Beteiligung an einer Staatsgemeinschaft und ihren gegenseitigen Geschäftsverkehr, das ist es, worauf meiner Meinung nach das Herrschen geht.

21. Sokrates. Was ist also das Wesen dieser Kunst? Die Sache kommt wieder zurück auf den vorigen Fall, auf die Frage nämlich: Welche Kunst macht einen fähig über Menschen zu herrschen, die zusammen an einer Seefahrt teilnehmen?

Alkibiades. Die Steuermannskunst.

Sokrates. Und welche Kunst verleiht die Herrschaft über die, welche, um das vorige Beispiel zu wiederholen, zu einer Gesangsaufführung zusammenwirken?

Alkibiades. Die von dir vorhin genannte, die Kunst des Chormeisters.

Sokrates. Und wie steht es nun mit der Herrschaft über die an einer Staatsgemeinschaft Beteiligten? Wie heißt die Kunst, die hier in Frage kommt?

Alkibiades. Die Kunst guten Rat zu erteilen, mein Sokrates.

Sokrates. Wie? Ermangelt denn etwa die Steuermannskunst der Fähigkeit guten Rat zu erteilen?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Vielmehr ist sie um guten Rat nicht verlegen?

Alkibiades. So dünkt mich, wenigstens soweit 126
es sich um die Sicherheit der Mitfahrenden handelt.

Sokrates. Recht so. Aber deine Beratungskunst, worauf bezieht sie sich denn?

Alkibiades. Auf die Verbesserung der Lage des Staates und auf seine Wohlfahrt.

Sokrates. Diese Besserung aber und diese Wohlfahrt — an dem Auftreten und Ausbleiben welcher Erscheinung läßt sie sich erkennen? Wenn du mich z. B. fragtest: an dem Auftreten und Ausbleiben welcher Erscheinung läßt sich der bessere Zustand und das Wohlbefinden des Leibes erkennen? so würde ich antworten,

an dem Hervortreten der Gesundheit und dem Fernbleiben der Krankheit. Stimmst du dem nicht zu?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn du mich weiter fragtest: woran der bessere Zustand der Augen? so würde ich ebenso antworten: an dem Vorhandensein der Sehkraft und dem Fernbleiben der Blindheit. Und bei den Ohren: ihr besserer Zustand und ihre wirksame Pflege zeigt sich an dem Fernbleiben der Taubheit und dem Vorhandensein der Hörkraft.

Alkibiades. Einverstanden.

Sokrates. Und nun der Staat? An dem Vorhandensein oder Fehlen welchen Merkmales zeigt sich sein besserer Zustand und seine wirksamere Pflege und Verwaltung?

Alkibiades. Mich will bedünken, mein Sokrates, an dem Vorhandensein gegenseitiger Freundschaft unter den Bürgern und dem Fernsein von Haß und Aufruhr.

Sokrates. Verstehst du nun unter Freundschaft Einheit oder Zwiespältigkeit der Denkart?

Alkibiades. Einheit.

Sokrates. Welche Kunst ist es nun, die in den Staaten die Einheit der Denkart über die Zahlen schafft?

Alkibiades. Die Arithmetik.

Sokrates. Und bei den Einzelnen untereinander bewirkt sie das doch auch?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und daß auch jeder Einzelne mit sich selbst darüber einig ist, ist doch wohl auch ihr Werk?

Alkibiades. Ja[77]).

Sokrates. Und welche Kunst macht jeden mit sich selbst einig über Spanne und Elle rücksichtlich ihres Größenverhältnisses? Nicht die Meßkunst?

Alkibiades. Unstreitig.

Sokrates. Und so doch auch die Einzelnen untereinander wie auch die Staaten?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und steht es mit dem Gewicht nicht ebenso?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Die von dir nun angeführte Einheit der Denkart, welcher Art ist sie und worauf geht sie? Und welcher Kunst verdanken wir sie? Und ist diese Kunst die nämliche für den Staat und den Einzelnen sowohl in seinem Verhältnis zu sich selbst wie in dem zu anderen?

Alkibiades. Allem Anschein nach wenigstens.

Sokrates. Was ist es also für eine Kunst? Schrecke nicht zurück vor der Antwort, sondern fasse ein Herz und sag es.

Alkibiades. Mir schwebt bei Freundschaft und Einheit der Denkart die Sinneseinheit vor, die zwischen Vater, Mutter und dem geliebten Sohn, sowie zwischen Bruder und Bruder und Weib und Mann herrscht.

22. Sokrates. Glaubst du nun, mein Alkibiades, es könne Einheit der Denkart herrschen zwischen Mann und Weib in bezug auf Wollspinnerei, deren sie kundig ist, er dagegen nicht?

Alkibiades. Das nicht.

Sokrates. Das schadet auch gar nichts. Denn das brauchen bloß die Weiber zu kennen.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und weiter. Kann ein Weib über das 127 s
Waffenhandwerk einerlei Denkart haben wie der Mann, da sie doch nichts davon versteht?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Denn hier handelt es sich umgekehrt um eine Männersache, wie du zugeben wirst.

Alkibiades. Natürlich.

Sokrates. Es gibt also besondere Kenntnisse für Weiber und besondere für Männer nach deiner Erklärung.

Alkibiades. Ohne Zweifel.

Sokrates. Was also diese anlangt, so herrscht zwischen Weibern und Männern keine Einheit der Denkart.

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Also auch keine Freundschaft, sofern die Freundschaft doch als Einheit der Denkart bestimmt ward.

Alkibiades. Dem Anschein nach nicht.

Sokrates. Sofern also die Weiber den ihnen eigentümlichen Geschäften nachgehen, werden sie nicht von den Männern geliebt.

Alkibiades. Nein, wie es scheint.

Sokrates. Also auch die Männer nicht von den Weibern, sofern sie den ihrigen nachgehen.

Alkibiades. Nein.

Sokrates. Mit der Wohlfahrt der Staaten steht es also nicht gut, wenn jeder das Seinige tut (seinen Geschäften nachgeht).

Alkibiades. Meiner Ansicht nach dürfte dies denn doch der Fall sein, mein Sokrates.

Sokrates. Aber wie kannst du das glauben, wenn die Freundschaft ausbleibt, deren Vorhandensein wir für die unentbehrliche Bedingung der Wohlfahrt der Staaten erklärten?

Alkibiades. Aber ich glaube, es kann eben auch dadurch Freundschaft unter den Bürgern erzeugt werden, daß jeder das Seinige tut.

Sokrates. Vorhin noch dachtest du anders. Wie meinst du es aber jetzt? Entsteht Freundschaft auch ohne Einheit der Denkart? Oder wäre es möglich, daß Einheit der Denkart herrsche über Dinge, die der eine versteht, der andere nicht?

Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Wenn aber jeder das Seinige tut, handeln sie dann recht oder unrecht?

Alkibiades. Selbstverständlich recht.

Sokrates. Und wenn nun jeder Bürger im Staate tut was recht ist, sollte sich da keine Freundschaft unter ihnen bilden[78])?

Alkibiades. Ja, das muß denn doch der Fall sein, mein Sokrates.

Sokrates. Wie steht es also nun eigentlich mit der

Freundschaft oder gleichen Denkart, in Hinsicht auf welche wir aufgeklärt und wohlberaten sein müssen, wenn wir tüchtige Männer werden wollen? Denn ich kann mir keine Vorstellung davon machen, was sie ist und bei wem sie sich findet. Denn geht es nach deinem Zeugnis, so steht es damit augenscheinlich so, daß sie bei den nämlichen Leuten jetzt vorhanden ist und dann wieder nicht.

23. Alkibiades. Ach, bei den Göttern, mein Sokrates, ich weiß selbst nicht mehr, was ich rede. Es ist ein ganz erbärmlicher Zustand, in dem ich mich befinde, und ich hätte mir das längst klar machen sollen.

Sokrates. Nur nicht verzagt. Denn hättest du erst im fünfzigsten Jahre dies dein Leiden wahrgenommen, dann wäre es schwer noch für Abhilfe zu sorgen; aber jetzt stehst du gerade in dem Alter, in dem man so etwas merken muß.

Alkibiades. Und wer es gemerkt hat, mein Sokrates, was muß der tun?

Sokrates. Antwort geben auf das, was man dich fragt, mein Alkibiades, und wenn du dem folgst, so wird das mit Gottes Hilfe, sofern mich auch die wahrsagende Stimme in meinem Innern nicht völlig trügt, uns beiden, dir und auch mir[79]), zur Besserung verhelfen.

Alkibiades. Soweit es dabei auf meine Bereitwilligkeit zum Antworten ankommt, soll dem nichts im Wege stehen.

Sokrates. Wohlan denn, was heißt es „für sich 128 St
selbst sorgen"? Denn wir wollen uns doch nicht etwa selbst betrügen mit dem Glauben, als sorgten wir für uns, während wir es tatsächlich nicht tun? Wann also tut dies der Mensch? Sorgt er für sich selbst, wenn er für das sorgt, was zu ihm gehört?

Alkibiades. So will es mir scheinen.

Sokrates. Nun, wie denn? Wann sorgt der Mensch für seine Füße? Etwa dann, wenn er für das sorgt, was Zubehör der Füße ist[80])?

Alkibiades. Das verstehe ich nicht.

Sokrates. Man spricht doch von einem Zubehör der Hand. Ein Ring z. B. ist doch keines anderen menschlichen Gliedes Zubehör als des Fingers?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Und dasselbe Verhältnis zeigt sich doch auch beim Fuß und dem Schuh?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Sorgen wir nun für unsere Füße, wenn wir für Schuhe sorgen?

Alkibiades. Das ist mir nicht recht verständlich, mein Sokrates.

Sokrates. Nun denn, mein Alkibiades, weißt du, was es heißt „in rechter Weise für etwas sorgen"?

Alkibiades. Das allerdings.

Sokrates. Nicht wahr, wenn einer etwas verbessert, dann sprichst du von richtiger Fürsorge?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Welche Kunst nun verbessert die Schuhe?

Alkibiades. Die Schuhmacherkunst.

Sokrates. Durch die Schuhmacherkunst also sorgen wir für die Schuhe.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und etwa auch für den Fuß? Oder gilt hier diejenige Kunst, durch die wir die Füße verbessern?

Alkibiades. Diese letztere.

Sokrates. Die Füße verbessern wir aber doch durch die nämliche Kunst, die auch dem übrigen Körper diesen Dienst leistet.

Alkibiades. So dünkt mich.

Sokrates. Ist das aber nicht die Gymnastik?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Durch die Gymnastik sorgen wir also für den Fuß, durch die Schuhmacherkunst aber für den Zubehör des Fußes?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Und durch die Gymnastik für die Hände,

durch die Ringschneidekunst aber für den Zubehör der Hand?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und durch die Gymnastik für den Körper, durch die Weberkunst und andere Künste dagegen für den Zubehör des Körpers?

Alkibiades. Zweifellos.

Sokrates. Es ist also eine andere Kunst, durch die wir für eine jede Sache selbst, eine andere, durch die wir für ihr Zubehör sorgen.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Wenn du also für das dir Zugehörige sorgst, so sorgst du damit nicht auch schon für dich selbst.

Alkibiades. Durchaus nicht.

Sokrates. Es ist eben allem Anschein nach nicht dieselbe Kunst, durch die man für sich selbst und durch die man für das Seinige sorgt.

Alkibiades. Das ist klar.

24. Sokrates. Nun also, durch welche Kunst sorgen wir denn für uns selbst?

Alkibiades. Ich weiß es nicht zu sagen.

Sokrates. Aber so weit waren wir doch einverstanden, daß es nicht eine Kunst ist, durch die wir irgend etwas von dem was zu uns gehört besser machen können, sondern durch die wir uns selbst besser machen?

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Würden wir nun jemals erkannt haben, welche Kunst einen Schuh verbessert, wenn wir keine Kenntnis vom Schuh hätten?

Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Und ebensowenig, welche Kunst die Ringe verbessert, wenn wir keine Kenntnis vom Ring hätten.

Alkibiades. Unstreitig.

Sokrates. Wie also? Können wir irgendwie erkennen, welche Kunst uns selber besser macht, wenn wir nicht wissen, was wir selbst sind?

Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Ist es nun etwas Leichtes sich selbst zu erkennen und war der etwa ein Windbeutel, der diesen Spruch im Tempel zu Delphi anbrachte? Oder ist es eine schwierige Aufgabe und nicht jedermanns Sache?

Alkibiades. Mir, mein Sokrates, kam es oft so vor, als wäre es jedermanns Sache, oft aber auch wieder, als wäre es schwieriger als sonst irgend etwas.

Sokrates. Aber, mein Alkibiades, mag es nun leicht sein oder schwer, für uns steht die Sache doch so: haben wir uns Klarheit darüber verschafft, so sind wir damit auch im Klaren über das Wesen der Fürsorge für uns selbst; andernfalls wird uns das ewig verborgen bleiben.

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Wohlan denn, wie läßt sich das „Selbst" seinem eigentlichen Wesen nach[81]) erkennbar machen? Denn dann würden wir vielleicht auch finden, was wir selbst sind. Sind wir aber über diesen Begriff noch im Unklaren, so ist es unmöglich.

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Nun aufgemerkt, beim Zeus! Mit wem sprichst du jetzt? Doch wohl mit keinem anderen als mit mir?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und ich mit dir?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Sokrates ist also der Sprechende?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Und Alkibiades der Hörende?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn Sokrates spricht, so geschieht das doch durch Vermittelung der Rede?

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Sprechen und sich der Rede bedienen ist deiner Ansicht doch ein und dasselbe?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Ist nun dabei nicht der Brauchende (der

sich der Sache Bedienende) von der gebrauchten Sache zu unterscheiden?

Alkibiades. Wie meinst du das?

Sokrates. Der Schuster z. B. schneidet mit dem Werkmesser, mit dem Kneif und anderen Werkzeugen.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Ist also nicht zu unterscheiden zwischen der Person des Schneidenden, also des die Werkzeuge Handhabenden, und den Werkzeugen, deren er sich bedient?

Alkibiades. Selbstverständlich.

Sokrates. Dieser Unterschied trifft doch wohl auch zu auf das Instrument des Zitherspielers und den Zitherspieler selbst?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Darauf eben wollte ich mit jener meiner Frage hinaus, ob zwischen dem Brauchenden und der Sache, deren er sich bedient, immer ein Unterschied anzunehmen ist.

Alkibiades. Das ist wohl der Fall.

Sokrates. Was gilt nun vom Schuster? Schneidet er bloß mit den Werkzeugen oder auch mit der Hand?

Alkibiades. Auch mit der Hand.

Sokrates. Also auch dieser bedient er sich?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und bedient er sich bei seiner Arbeit auch der Augen?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Der Brauchende aber ist zu unterscheiden von der gebrauchten Sache? Darüber waren wir ja einig.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Also Schuster und Zitherspieler sind etwas anderes als die Hände und Augen, mit denen sie arbeiten.

Alkibiades. Offenbar.

25. Sokrates. Bedient sich nun der Mensch nicht auch seines ganzen Körpers?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Der Brauchende aber und das Gebrauchte waren zweierlei?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Also ist der Mensch etwas anderes als sein Körper?

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Was ist nun also der Mensch?

Alkibiades. Das weiß ich nicht zu sagen.

Sokrates. Doch, du weißt es. Nämlich: er ist das sich des Körpers Bedienende.

Alkibiades. Ja.

130 St. Sokrates. Was wäre es nun anderes, was sich desselben bedient, als die Seele?

Alkibiades. Nichts anderes.

Sokrates. Doch wohl als Herrscherin über ihn?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und was nun das folgende anlangt, so glaube ich, wird niemand etwa abweichender Ansicht sein.

Alkibiades. Nun, was denn?

Sokrates. Daß der Mensch von dreien eines sein müsse.

Alkibiades. Welche drei wären das?

Sokrates. Entweder Seele, oder Körper oder beides zusammen als vereinigtes Ganze.

Alkibiades. Zweifellos.

Sokrates. Nun waren wir aber doch darüber einverstanden, der Mensch sei nichts anderes als das den Körper Beherrschende?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Beherrscht nun etwa der Körper sich selbst?

Alkibiades. Keineswegs.

Sokrates. Denn er ist ja eben das Beherrschte, wie wir behaupteten.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Er kann also schwerlich das Gesuchte sein.

Alkibiades. Nein, wie es scheint.

Sokrates. Nun, so herrscht also wohl das vereinigte Ganze über den Körper und dieses wäre demnach der Mensch?

Alkibiades. Vielleicht wohl.

Sokrates. Nichts weniger als dies. Denn wenn das eine von beiden nicht mit an der Herrschaft beteiligt ist, so kann unmöglich das vereinigte Ganze herrschen.

Alkibiades. Richtig.

Sokrates. Da nun also weder der Körper noch das vereinigte Ganze der Mensch ist, was bleibt dann für das Wesen des Menschen noch übrig? Entweder, so sollte ich meinen, ist es gar nichts, oder, wenn etwas, dann nichts anderes als die Seele[82]).

Alkibiades. Das trifft wohl zu.

Sokrates. Verlangst du nun noch einen deutlicheren Nachweis dafür, daß die Seele der Mensch ist?

Alkibiades. Nein, beim Zeus, ich halte das Gesagte für hinreichend.

Sokrates. Fehlt dem Nachweis auch die volle Schärfe, so genügt er uns doch, auch in seiner bescheideneren Form. Denn die volle Schärfe der Erkenntnis würde erst dann erreicht sein, wenn wir das erforscht haben, was wir jetzt übergangen haben, weil es eine zu umständliche Untersuchung erfordert.

Alkibiades. Und was ist das?

Sokrates. Es geht zurück auf meine frühere Bemerkung[83]), die dahin lautete, es gelte zunächst das eigentliche Wesen des „Selbst" zu ergründen. Tatsächlich aber haben wir nicht das eigentliche „Selbst", sondern nur den einzelnen Menschen rücksichtlich seines Selbst[84]) betrachtet, und vielleicht genügt das. Denn als wesentlichstes Stück an uns werden wir doch die Seele anerkennen und nichts anderes.

Alkibiades. Gewiß nichts anderes.

Sokrates. Und so ist es doch wohl eine ganz zutreffende Ansicht, daß, wenn ich und du miteinander durch die Rede verkehren, dies ein Verkehr der Seele mit der Seele ist?

Alkibiades. Unstreitig.

Sokrates. Darauf also lief es hinaus, wenn ich kurz vorher sagte[85]), daß Sokrates mit Alkibiades spricht, indem er sich dabei der Rede bedient: nicht an dein Gesicht, wie es scheint, sondern an den Alkibiades richtet er seine Worte, das heißt an seine Seele.

Alkibiades. Ich bin davon überzeugt.

26. Sokrates. Unsere Seele also sollen wir kennen lernen, das ist der Sinn des Spruches, der uns zur Selbsterkenntnis auffordert.

131 St. Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Wer also irgend einen Teil seines Körpers erkennt, der erkennt etwas, was zu ihm gehört, nicht aber sich selbst.

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Kein Arzt also als solcher und kein Turnmeister als solcher erkennt sich selbst.

Alkibiades. Es scheint nicht.

Sokrates. Weit gefehlt also, daß etwa die Landleute und die sonstigen Handarbeiter sich selbst erkennen sollten. Sie erkennen, wie scheint, nicht einmal das ihnen selbst (unmittelbar) Zugehörige, sondern, soweit es wenigstens auf ihre Gewerbe ankommt, nur das noch ferner Liegende. Denn sie erkennen erst das, was zum Leibe gehört und was zu dessen Pflege dient.

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Wenn also Selbsterkenntnis Besonnenheit ist, so ist als Vertreter seines Gewerbes keiner von ihnen besonnen[86]).

Alkibiades. So will es auch mir scheinen.

Sokrates. Daher gelten denn diese Gewerbe auch

als banausisch (rein handwerksmäßig) und nicht als geistiges Betätigungsfeld für einen angesehenen Mann.

Alkibiades. Sicherlich.

Sokrates. Und weiter. Wer für die Ausbildung seines Körpers sorgt, der sorgt doch für das Seinige, nicht aber für sich selbst?

Alkibiades. So scheint es.

Sokrates. Wer aber für Geld und Gut sorgt, der sorgt weder für sich noch das Seinige, sondern der Gegenstand seiner Sorge liegt noch weiter entfernt als das Seinige (d. i. der Leib)[87]).

Alkibiades. Das trifft meines Erachtens zu.

Sokrates. Was also der Geldmann tut, das heißt nicht mehr „das Seinige tun“[88]).

Alkibiades. Richtig.

Sokrates. Wenn also einer den Körper des Alkibiades liebt, so liebt er nicht den Alkibiades, sondern etwas, was zu dem Alkibiades gehört.

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Wer aber dich selbst liebt, der liebt deine Seele?

Alkibiades. Das ergibt sich als notwendige Folgerung aus dem Vorhergehenden.

Sokrates. Wer also deinen Körper liebt, der will nichts mehr von dir wissen, sobald der Reiz desselben dahinschwindet. Nicht wahr?

Alkibiades. Allem Anschein nach.

Sokrates. Wer aber deine Seele liebt, der trennt sich nicht von dir, so lange er sie noch auf dem Wege zum Besseren sieht?

Alkibiades. Das hat wenigstens viel für sich.

Sokrates. So bin ich denn der Einzige, der sich nicht von dir trennt, sondern ausharrt trotz Hinschwindens deiner körperlichen Reize, während die anderen sich von dir abwandten.

Alkibiades. Hab Dank, mein Sokrates, und wende dich auch nicht wieder ab von mir.

Sokrates. Du mußt nur alles daran setzen, so schön (lobwürdig) zu werden wie nur möglich.

Alkibiades. Das soll mein eifrigstes Streben sein.

27. Sokrates. Man kann dir also folgendes bescheinigen: Alkibiades, des Kleinias Sohn, hatte und hat nur einen einzigen und zwar geliebten[89]) Liebhaber, den Sokrates, den Sohn des Sophroniskos und der Phainarete.

Alkibiades. Richtig.

Sokrates. Sagtest du nicht, ich sei dir mit meiner Annäherung nur einen Augenblick zuvorgekommen[90]), da du gerade vorher hättest an mich herantreten und mich fragen wollen, warum ich allein mich nicht von dir abwende?

Alkibiades. Das sagte ich allerdings.

Sokrates. Der Grund dafür ist nun also klar: ich war der einzige, der dich liebte, die anderen lieben nur das Deinige. Das Deinige aber verliert nun seinen Reiz, während du selbst erst zu blühen anfängst. Und
132 St. nimmer werde ich dich verlassen, es müßte denn sein, daß du dich von dem athenischen Volke verführen und zur Häßlichkeit erniedrigen läßt. Denn nichts macht mich so bange wie dies, daß das Buhlen um die Gunst des Volkes dein Verderben werde. Schon viele treffliche Athener sind diesem Schicksal verfallen. Denn berückend schön ist die Maske, in der des hochgesinnten Erechtheus Volk[91]) erscheint; aber du mußt sie ihm abreißen, um sein wahres Antlitz zu schauen. Also sei auf der Hut und beherzige meine Mahnung[92]).

Alkibiades. Welche?

Sokrates. Übe erst deinen Geist, mein Teuerster, und lerne das, was unentbehrlich ist für die Führung der Staatsgeschäfte. Eher wage dich nicht daran, wenn du nicht ohne Schutzmittel sein und dich allen Gefahren preisgegeben sehen willst.

Alkibiades. Dem stimme ich aus ganzer Seele bei, mein Sokrates. Aber nun mußt du versuchen mir

klar zu machen, auf welche Art und Weise wir für uns selbst sorgen können.

Sokrates. Nun, wir sind schon ein gut Stück vorwärts gekommen. Denn was wir sind, darüber wenigstens haben wir uns ausreichend verständigt (und das ist wichtig genug). Denn wir fürchteten, ein Mißverständnis über diesen Punkt könnte unversehens dahin führen, daß wir unsere Sorge auf irgend etwas anderes richteten als auf uns selbst.

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Ferner waren wir einverstanden, man müsse eben für seine Seele sorgen und darauf seinen Blick richten.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Die Sorge aber für seinen Leib und sein Vermögen anderen überlassen.

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Wie können wir also den fraglichen Punkt am besten aufklären? Denn haben wir dies (d. i. unsere Seele) erkannt, so werden wir allem Anschein nach uns selbst erkennen. Bei den Göttern, fehlt uns etwa noch das Verständnis für den richtigen Sinn des vorhin erwähnten delphischen Spruches?

Alkibiades. Was schwebt dir dabei vor, mein Sokrates?

Sokrates. Ich will es dir sagen, was meiner Vermutung nach dieser Spruch besagen und uns raten will. Irre ich nicht, so gibt es nicht viele, sondern nur ein einziges Beispiel zur Verdeutlichung der Sache, nämlich das des Gesichtes.

Alkibiades. Wie meinst du das?

28. Sokrates. Du mußt selbst mit nachdenken. Angenommen, dieser Spruch gäbe unserem Auge gerade wie einem Menschen den Rat „Beschaue dich selbst!", wie würden wir uns diesen Rat deuten? Doch wohl so: das Auge solle auf etwas hinblicken, worin es sich selbst sehen könne.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Fragen wir uns also, was für Gegenstände es sind, auf die wir blicken müssen, um nicht nur den Gegenstand, sondern auch uns selbst zu sehen.

Alkibiades. Offenbar, mein Sokrates, Spiegel und dergleichen.

Sokrates. Recht so. Ist nun nicht unser Auge, mit dem wir sehen, selbst so eine Art Spiegel?

Alkibiades. Allerdings[93]).

Sokrates. Du hast doch also bemerkt, daß das Ant-
33 St. litz dessen, der in das Auge eines anderen schaut, sich in dem gegenüberstehenden Auge wie in einem Spiegel abgebildet zeigt, wie wir uns denn auch des Ausdrucks Pupille, d. i. Püppchen, bedienen?

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Das Auge braucht also nur in ein anderes Auge und zwar in den edelsten und eigentlich wirksamen Teil desselben (d. i. in die Pupille) zu schauen, um sich selbst zu sehen.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Blickt es aber auf irgend einen anderen Teil des Menschen oder auf irgend einen Gegenstand mit Ausnahme eines solchen, mit dem das Auge gleichartig ist (d. i. einen Spiegel), so bekommt es sich selbst nicht zu sehen[94]).

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Will das Auge sich selbst sehen, so muß es in ein anderes Auge schauen und zwar in die Stelle desselben, in dem die eigentliche Kraft desselben ihren Sitz hat. Das aber ist die Pupille.

Alkibiades. So ist es.

Sokrates. Muß also nicht, mein lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in die Seele blicken und vor allem in den Teil derselben, dem ihre beste Kraft, die Weisheit, angehört? Und dazu auch in ein anderes, nämlich in das, mit dem dieses gleichartig ist?

Alkibiades. So will es auch mir vorkommen, mein Sokrates.

Sokrates. Können wir nun einen göttlicheren Teil der Seele nennen als den, in welchem das Wissen und die vernünftige Einsicht ihren Sitz haben?

Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Es gleicht also dieser Teil derselben dem Göttlichen, und blickt einer auf dieses hin und auf alles von göttlicher Art, so erkennt er Gott[95]) und das Wirken der Vernunft und eben damit erkennt er am sichersten auch sich selbst[96]).

Alkibiades. Das leuchtet ein[97]).

Sokrates. Die Selbsterkenntnis aber ist Besonnenheit, darüber sind wir ja einig[98]).

Alkibiades. Gewiß.

29. Sokrates. Können wir nun wohl ohne Selbsterkenntnis und Besonnenheit unsere eigenen Mängel und Vorzüge erkennen?

Alkibiades. Wie wäre das möglich, mein Sokrates?

Sokrates. Denn du siehst wohl die Unmöglichkeit ein, ohne den Alkibiades zu kennen, das, was dem Alkibiades gehört als dem Alkibiades zugehörig zu erkennen.

Alkibiades. Ja wahrhaftig.

Sokrates. Also auch das Unsrige erkennen wir doch nicht als das Unsrige, wenn wir uns selbst nicht kennen?

Alkibiades. Wie könnten wir?

Sokrates. Und wenn nicht das Unsrige, dann auch nicht, was zu dem Unsrigen gehört?

Alkibiades. Schwerlich.

Sokrates. Es war also durchaus nicht richtig, wenn wir vorhin einräumten[99]), es gäbe Leute, die sich zwar selbst nicht, wohl aber das Ihrige kennen. Nein, sie kennen nicht einmal das, was zu dem Ihrigen gehört. Denn die Kenntnis seiner selbst, des Seinigen und des Zubehörs des Seinigen, kurz alles dahin Einschlagende ist, wie es scheint, Aufgabe des nämlichen Mannes und der nämlichen Kunst[100]).

Alkibiades. Es dürfte wohl der Fall sein.

Sokrates. Wer aber das ihn Betreffende nicht kennt, der wird gleichermaßen auch das andere Betreffende nicht kennen.

Alkibiades. Unstreitig.

Sokrates. Und kennt er die Angelegenheiten der anderen nicht, dann doch wohl auch nicht die der Staaten?

Alkibiades. Notwendig.

Sokrates. Also als Staatsmann dürfte sich doch ein solcher nicht auftun [101])?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Ja, nicht einmal als Hausherr.

14 St. Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Ja, er wird nicht einmal wissen was er eigentlich tut.

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Die Unwissenheit aber wird doch dazu führen, daß er fehlerhaft handelt?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Handelt er aber fehlerhaft, wird es dann nicht schlecht mit ihm bestellt sein in seinen persönlichen und öffentlichen Angelegenheiten [102])?

Alkibiades. Ohne Zweifel.

Sokrates. Ist es aber schlecht mit ihm bestellt, ist er dann nicht unglücklich?

Alkibiades. Ganz entschieden.

Sokrates. Und wie steht es dann mit denen, für die er tätig ist?

Alkibiades. Ebenso.

Sokrates. Unmöglich also kann einer glücklich sein, wenn er nicht besonnen und tüchtig ist.

Alkibiades. Unmöglich.

Sokrates. Die schlechten Menschen sind also auch unglücklich.

Alkibiades. Entschieden.

30. Sokrates. Also auch Reichtum schützt nicht vor Unglück und Trübsal, sondern nur Besonnenheit.

Alkibiades. Das leuchtet ein.

Sokrates. Nicht also von Mauern und Kriegsschiffen und Werften, mein Alkibiades, hängt das Glück der Staaten ab, auch nicht von Volkszahl und Gebietsumfang, sondern von der Tugend.

Alkibiades. In der Tat.

Sokrates. Willst du also die Geschäfte des Staates richtig und rühmlich verwalten, dann mußt du den Bürgern Tugend mitteilen.

Alkibiades. Zweifellos.

Sokrates. Kann aber jemand etwas mitteilen, was er selbst nicht hat?

Alkibiades. Wie sollte er?

Sokrates. Du mußt also selbst zuerst dich der Tugend teilhaftig machen und ebenso jeder andere, der nicht bloß sich selbst und das Seinige seiner Leitung und Fürsorge unterstellen will, sondern auch den Staat und die Angelegenheiten des Staates.

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Nicht also auf Erwerbung von Freiheit und Macht alles zu tun was dir beliebt, mußt du für dich und den Staat bedacht sein, sondern auf Erwerbung von Gerechtigkeit und Besonnenheit[103]).

Alkibiades. Das leuchtet ein.

Sokrates. Denn wenn ihr, du und der Staat, gerecht und besonnen handelt, dann werdet ihr auch Gott wohlgefällig handeln.

Alkibiades. Das steht zu hoffen.

Sokrates. Und dann werdet ihr auch, wie schon vorhin bemerkt, das Göttliche und seinen Glanz zum Leitstern eueres Handelns machen.

Alkibiades. Das leuchtet ein.

Sokrates. Und wenn ihr eueren Blick darauf gerichtet haltet, dann werdet ihr auch schauen und erkennen was zu euerem Besten dient.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und dann werdet ihr doch richtig handeln und so, daß es wohl um euch bestellt ist?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn ihr es so haltet, dann will ich auch Bürge sein, daß ihr auch wahrhaft glücklich sein werdet.

Alkibiades. Ja, einen zuverläßigeren Bürgen wüßte ich nicht.

Sokrates. Handelt ihr aber, den Blick auf das Ungöttliche und in die Dunkelheit hin richtend, ungerecht, so werden begreiflicherweise eure Handlungen und euer Schicksal dem entsprechend sein, da euch dann die Selbstkenntnis fehlt.

Alkibiades. Wohl richtig.

Sokrates. Denn wer die volle Freiheit hat zu tun was ihm beliebt, mein lieber Alkibiades, dabei aber der vernünftigen Einsicht entbehrt, welchem Schicksal geht der vermutlich entgegen, sei es ein Einzelner oder ein Staat? Hat z. B. ein Kranker, dem jede ärztliche Einsicht abgeht, die volle Freiheit zu tun was ihm beliebt und gebärdet er sich nun als unbedingter Gebieter, der nicht den geringsten Widerspruch aufkommen läßt, welches Schicksal ist
5 St. es, das seiner harrt? Nicht vermutlich der völlige Ruin seines Körpers?

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Und wie steht es mit einem Schiffe? Gesetzt, es hätte da irgend einer, bei dem von Einsicht in die Sache und von Steuermannskunst nicht die Rede sein kann, die volle Freiheit zu tun was ihm gut dünkt, welches Schicksal stünde da wohl ihm selbst wie den Mitfahrenden bevor? Steht dir das nicht klar vor Augen?

Alkibiades. Gewiß. Sie wären sämtlich dem Untergang geweiht.

Sokrates.. Und steht es nun nicht ebenso mit dem Staat und allen obrigkeitlichen Ämtern und Befugnissen? Läßt man die Tugend beiseite, so ist Unheil die sichere Folge.

Alkibiades. Notwendig.

31. Sokrates. Nicht also unumschränkte Macht, mein bester Alkibiades, gilt es für sich und den Staat zu erstreben, um glücklich zu sein, sondern Tugend.

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Und solange man sie noch nicht besitzt, ist es besser sich von einem Tüchtigeren beherrschen zu lassen als selbst zu herrschen und zwar nicht nur für einen Knaben, sondern auch für einen Mann.

Alkibiades. Das leuchtet ein.

Sokrates. Ist nun nicht das Bessere auch schöner?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Das Schönere ist doch das Ziemendere[104])?

Alkibiades. Wie anders?

Sokrates. Für den Nichtswürdigen ziemt es sich also Sklave zu sein, das ist das Bessere für ihn.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Die Nichtswürdigkeit ziemt also dem Sklaven.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Die Tugend dagegen dem freien Mann.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Muß man nun nicht alles meiden, mein Freund, was den Sklaven kennzeichnet?

Alkibiades. Durchaus, mein Sokrates.

Sokrates. Merkst du nun, wie es mit dir steht? So, wie es dem Wesen des freien Mannes entspricht, oder nicht?

Alkibiades. Ich glaube, ich merke es nur allzusehr[105]).

Sokrates. Weißt du nun, wie du von diesem deinem jetzigen Zustande loskommen kannst? Denn bei einem so schönen Manne hält man mit dem Namen für einen solchen Zustand lieber zurück.

Alkibiades. Ich weiß es.

Sokrates. Nun, wie?

Alkibiades. Wenn du willst, Sokrates.

Sokrates. Das heißt nicht wohlgesprochen, mein Alkibiades.

Alkibiades. Nun, wie soll ich denn sprechen?

Sokrates. Wenn Gott will.

Alkibiades. Dies sei denn auch mein Wort. Doch füge ich dem noch folgendes bei: es scheint, mein Sokrates, wir werden unsere Rollen nunmehr miteinander vertauschen. Denn von heute ab werde ich dir nachgehen und du wirst dir meine Begleitung gefallen lassen müssen.

Sokrates. Nun, mein Teurer, so wird sich's mit meiner Liebe zu dir gerade so verhalten wie mit der des Storches. Denn sie hat bei dir eine beschwingte Liebe groß gezogen und soll nun von ihr des Gegendienstes teilhaftig werden.

Alkibiades. Ja, so verhält sich's und von heute ab soll es meine Sorge sein der Gerechtigkeit nachzustreben.

Sokrates. Ach, wolltest du doch dabei auch ausharren! Aber so wenig ich auch deiner natürlichen Willensrichtung mißtraue, so bange macht mich doch der Blick auf den mächtigen Einfluß des staatlichen Lebens, der leicht mich und dich überwältigen kann.

Anmerkungen

zum

Ersten Alkibiades.

[1]) S. 149. Diese göttliche Warnerstimme in seinem Inneren, auf die er auch später (124c) wieder zu sprechen kommt, ist das, was man gewöhnlich schlechthin das Dämonium des Sokrates nennt. Vgl. darüber die Anmerkung zu Theaet. 151A in meiner Übersetzung des Theätet S. 157f. (Philos. Bibl. Bd. 82).

[2]) S. 149. Die langjährige Zurückhaltung des Sokrates bei gleichzeitiger steter Beobachtung des Knaben und Jünglings kann auffällig erscheinen und hat in Verbindung mit dem Umstand, daß die Angaben der Dialoge Protagoras und Symposion über die Beziehungen des Alkibiades zu Sokrates sich rücksichtlich der zeitlichen Verhältnisse nur schwer damit vereinigen lassen, nicht wenig dazu beigetragen den Verdacht der Unechtheit zu erwecken. Allein es kommt dem Verfasser, wie in der Einleitung bemerkt, an erster Stelle gar nicht auf eine genaue Schilderung des Verhältnisses zwischen beiden an. Alkibiades ist ihm vielmehr der Vertreter der vornehmen athenischen Jugend überhaupt, jener politischen Streber, die, jeder Einsicht und sittlichen Bildung bar, ihren ganzen Ehrgeiz darein setzten, möglichst schnell Karriere im Staate zu machen. Mit dieser Jugend tritt Platon seit Gründung der Akademie in Beziehungen, die vorher nicht bestanden haben, obschon er immer ein eifriger Beobachter ihres Verhaltens gewesen ist. Wollte Platon den Geist dieser Jugend, also vor allem das ehrgeizige Treiben derselben unmittelbar zur Anschauung bringen, so konnte er das in der für ihn gegebenen Kunstform des Dialogs nur dadurch, daß er es *in concreto* tat, durch Einführung eines Vertreters derselben. Und dafür gab es keine geeignetere Figur als die des Alkibiades. Wenn er dessen Ehrgeiz ins phantastisch Maßlose steigert, so macht er dabei nur Gebrauch von dem Rechte des Dramatikers, diejenige Eigenschaft, auf die es ihm ankommt, mit möglichst starken Strichen hervorzuheben.

[3]) S. 149. Für *διελθεῖν* ist hier wohl mit Stallbaum *διελεῖν* zu lesen.

[4]) S. 149. Vgl. die Schilderung in der Republik 494A.ff., die, ohne den Alkibiades zu nennen, doch offenbar ihn im Auge hat.

[5]) S. 150. Sein Vater war der durch seinen Reichtum bekannte Kleinias, der in der Schlacht bei Koroneia (vgl. 112C) fiel. Die Mutter des Alkibiades, Deinomache, stammte aus dem berühmten Geschlechte der Alkmäoniden (vgl. 121B).

[6]) S. 150. Kleinias.

[7]) S. 150. Es mochten wohl schon manche Fragen darüber laut geworden sein, was denn Platon der Jugend als Lehrer eigentlich zu bieten habe.

[8]) S. 152. Wenn weiterhin gerade die Perser neben den Lakedämoniern als diejenigen hingestellt werden, auf deren Bekämpfung sich die Athener gefaßt halten sollen, so steht das nicht in Widerspruch mit dieser Stelle. Denn hier soll nur der maßlose Ehrgeiz als solcher, ohne Beziehung auf die tatsächlichen politischen Konstellationen, geschildert werden.

[9]) S. 152. Nämlich ich bin der Einzige, von dem du die wahre Staatskunst erlernen kannst. Jeder wahre Erfolg also, auf den du hoffst, hängt davon ab, ob du bei mir in die Lehre gehst. Damit spricht Pl. nur seine wahre Ansicht über die Bedingungen einer vernünftigen Politik seiner Vaterstadt aus. Nur wenn die Jugend zu seiner Fahne hielt, war, wie er glaubte, dem Verderben Einhalt zu tun, dem Athen entgegenging.

[10]) S. 153. Wenn der Umstand, daß hier das Wort *ἄτοπος* („sonderbar") auf Sokrates angewandt wird, von Arbs als Anzeichen einer Entlehnung aus Symp. 221 D aufgefaßt wird, wo von der *ἀτοπία* des Sokrates die Rede ist, ohne daß sonst irgend eine Verwandtschaft der beiden Stellen vorhanden wäre, so ist das nur ein Beleg für den vielfach an ganz zufällige Äußerlichkeiten sich haltenden Verdammungseifer, mit dem man unseren Dialog verfolgt. Wir können uns, abgesehen von wenigen Stellen, weitere Bemerkungen über dergleichen angebliche Entlehnungen ersparen.

[11]) S. 153. Wenn Alkibiades öfters Reden von Sophisten angehört hat (vgl. Prot 316 A. 317 E), so ist das natürlich nicht als regelrechter Unterricht aufzufassen, also wohl zu unterscheiden von dem, was 106 E über den bisherigen eigentlichen Unterricht des Alk. gesagt wird.

[12]) S. 153. Wenn Sokrates selbst gleichwohl später eine längere Rede hält, so geschieht das nur an einem Punkte des Dialogs, wo die Überführung des Alk. keinen anderen Weg gestattet, wie es denn an ähnlichen Fällen in anderen Dialogen (Gorgias, Phaedrus) nicht fehlt.

[13]) S. 154. Das Wissen wird erworben entweder durch Lernen (*μανθάνειν*) von anderen, wie z. B. das Lesen und Schreiben, oder durch eigenes Suchen und Finden (vgl. 117 D.) Dabei ist zu bemerken, daß Pl. das katechetische Verfahren des Fragens, die sog. Sokratische Methode, nicht zu dem Lernen (*μανθάνειν*) im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. der Belehrung durch andere rechnet, sondern zum gemeinschaftlichen Aufsuchen und Finden (*ζητεῖν καὶ εὑρίσκειν*) einer zu erforschenden Sache. So sagt er im Menon, nachdem er zuvor auf diesen Unterschied zwischen Forschen und Lernen hingewiesen hat, im Verlaufe der bekannten mathematischen Katechese mit dem Sklaven (84 C.): „So gib nun acht, was der Sklave auf Grund dieses Zustandes der Verlegenheit mit mir forschend auffinden wird, lediglich, indem ich frage, nicht aber lehre. Paß aber genau auf, ob du mich etwa dabei ertappst, daß ich ihn belehre und ihm erläuternde Auskunft gebe und mich nicht darauf beschränke, ihm seine Meinung abzufragen." Aus diesem Unterschied

zwischen Lernen und Selbstfinden, als den beiden Wegen, zum Wissen zu gelangen, kommt Pl. oft genug zu sprechen. (Vgl. Crat. 438A, 439B. Phaed. 85C. Meno 84C. Prot. 320B). Unsere Stelle ist demnach nur der dem natürlichen Verlauf der Unterredung entsprechende Ausdruck einer feststehenden und gehörigen Orts immer wiederkehrenden Ansicht Platons. Sie also hier als Entlehnung aus der eben mit angeführten Protagorasstelle, die doch nur eine von vielen ist, hinzustellen, wie das Brünnecke tut, hat keinen Sinn, so wenig wie die angeblichen Beziehungen von 107B (vom *οἰκοδόμος*) auf Prot. 319Bf. als der Quelle. — Übrigens beachte man, daß das Wissen (*εἰδέναι*) bei Platon hier wie überall seine Beziehung nur auf die gedachte, nicht auf die unmittelbar anschauliche Erkenntnis hat. Wenn wir das Wissen erklären als „Überzeugtsein mit voller Gewißheit", so wird Pl. damit zwar übereinstimmen, wenn wir aber hinzufügen „aber nur in Beziehung auf die Dinge in Raum und Zeit", so würde er das einfach abweisen. Tatsächlich aber hat das Wissen zu seiner Unterlage jederzeit die Anschauung, und die einfachste unmittelbar sinnliche Erkenntnis ist bereits ein Wissen.

[14]) S. 154. Was vom eigentlichen Wissen (*ἐπιστήμη*) gilt, gilt nicht auch von der richtigen Meinung (*ὀρθὴ δόξα*), zwei Begriffen, die nach Pl. sehr streng zu scheiden sind. Im Besitz der letzteren kann man auch sein, ohne zuvor den Glauben an unser Nichtwissen gehabt zu haben. Darauf führt sich die Erscheinung zurück, die weiterhin (109Eff.) mit Rückbeziehung auf unsere Stelle zur Sprache kommt, die Tatsache nämlich, daß einem über die ethischen Grundwahrheiten von vornherein eine richtige Vorstellung beiwohnen kann, wie dies bei dem Knaben Alkibiades der Fall war. Darauf geht aber Sokrates dort nicht näher ein, vielmehr nimmt da das Gespräch eine andere Wendung.

[15]) S. 154. Vgl. Plut. Alkib. c. 2.

[16]) S. 155. Schleiermacher bemerkt hierzu, der echte platonische Sokrates würde dies nicht selbst angegeben, sondern aus Alkibiades herauskatechesiert haben. Aber was bedurfte es hier eines Herauskatechesierens? In der Antwort des Alk. lag ja doch der Gedanke an den Baumeister als den eigentlich Zuständigen schon genügend angedeutet, wie ja das folgende *γάρ* anzeigt. Aber Schleiermacher hat nun einmal die Laune, den Verfasser des Dialogs, wo er nur kann, auf die Anklagebank zu bringen. Er nimmt ihn in eine förmliche Zwickmühle: wo an Alkibiades nichts auszusetzen ist, macht es ihm Sokrates nicht recht, und wo an Sokrates nichts auszusetzen ist, macht es ihm Alk. nicht recht.

[17]) S. 156. Diese in der Überlieferung anstößige Stelle habe ich in dem Weimarischen Gymnasialprog. 1880 p. 3f. durch eine einfache Umstellung zu heilen gesucht, die m. E. alles in Ordnung bringt und der ich in der Übersetzung gefolgt bin. Der Hauptanstoß lag darin, daß die Worte *καὶ οὐ πλουτοῦντος* da, wo sie in den Hss. stehen, keine Beziehung, also keine Berechtigung haben. Durch die Versetzung der Worte *Εἰδότος γὰρ — πλουτοῦντος. Ἀλκ. πῶς γὰρ οὐ;* hinter *Εἰκότως γε* erhalten sie sofort ihren richtigen Stützpunkt: denn nun beziehen sie sich auf das *Ἀλλ' ἐάν τε πένης ἐάν τε πλούσιος ᾖ ὁ παραινῶν*. Der Fehler ist einfach durch Abgleiten des Auges von

dem ersten *πῶς γὰρ οὐ*; auf das alsbald folgende zweite *πῶς γὰρ οὐ* entstanden; das anfänglich in Folge dessen Ausgelassene ward an unrichtiger Stelle nachgetragen. Ein ganz ähnlicher Fehler liegt Soph. 236 A vor, der in der Hss. der ersten Klasse dort große Wirrnisse hervorgerufen hat, indem der Schreiber von einem *πάνυ μὲν οὖν* auf ein gleich folgendes *πάνυ μὲν οὖν* abirrte. Nur ist dort der Fehler bereits in der zweiten Handschriftenklasse berichtigt.

[18]) S. 157. Man hat dem Verfasser seit Schleiermacher einen großen Vorwurf daraus gemacht, daß er den Alkibiades nur mit so großer Mühe und Umständlichkeit auf den Terminus *τὸ μουσικόν* kommen läßt und ihn dadurch geradezu zum „dummen" Jungen mache. Dabei hat man zweierlei nicht bedacht: 1) daß es dem Verf. hier gerade darauf ankommt, die dialektische Unbeholfenheit des in dieser Beziehung noch völlig ungeschulten Jünglings, als Beispiels solcher Jünglinge überhaupt, zu kennzeichnen und gehörig hervorzuheben, ein Punkt, der hier noch dazu ausdrücklich betont wird durch die doch nicht umsonst vorausgeschickten Worte (108 C) „Auch du mußt dir doch wohl die dialektische Fertigkeit aneignen", 2) daß es in der Tat sich gar nicht um etwas so Selbstverständliches handelt, wie man annimmt. Denn ist schon der Ausdruck *τὸ γυμναστικόν*, dessen sich Sokrates als Beispiel für das folgende bedient, in stark zugespitzter Bedeutung gebraucht („das den Regeln der Gymnastik Entsprechende", wie ähnlich im Charm. 174 B *τὸ πεττευτικόν*, *τὸ λογιστικόν*, *τὸ ὑγιεινόν*, vgl. auch in unserem Dialog 110 *E τὰ πεττευτικά*), so liegt für das erwartete und angeblich selbstverständliche *τὸ μουσικόν* ein doppeltes Hemmnis vor: Erstens nämlich handelt es sich dabei um eine Zusammenfassung nicht bloß rein musikalischer Dinge, sondern zu dem *κιθαρίζειν* und *ᾄδειν* kommt auch noch das *ἐμβαίνειν* (108 C), der Taktschritt, hinzu, als etwas Gymnastisches. Alkibiades hätte also ebensogut wie mit *τὸ μουσικόν* mit einem *τὸ χορευτικόν* antworten können. Zweitens bezeichnet *μουσικόν* auch den „Gebildeten" überhaupt, ist also nicht eindeutig. Es handelt sich also schon um eine kompliziertere Sache. Bedenkt man nun, wie viel dem Verfasser, entsprechend dem Anfang des Dialogs mit der starken Hervorhebung des bisher unterbliebenen Verkehrs, darauf ankommen mußte, den Alkibiades als reinen Anfänger in der Kunst der Dialektik hinzustellen, so wird man die Stelle mit milderem Auge ansehen und dies um so mehr, als Platon berühmte und in ihrer Art gescheite Sophisten sich dem Sokrates gegenüber zuweilen viel „dümmer" anstellen läßt als hier den Alkibiades.

[19]) S. 158. Dabei zielt Sokrates gar nicht unmittelbar auf den Begriff des *πολιτικόν* oder der *πολιτική* (der Staatskunst) hin, wie man gemeint hat — natürlich nicht ohne gehörigen Tadel über diese kaum begreifliche Begriffsunterschlagung — sondern auf das *δίκαιον*, wie sich ja bald genug zeigt. Die Nennung der *πολιτική* hätte nur zur Folge gehabt, daß das ganze Frageregister von vorn begonnen hätte. Statt auf die vieldeutige und vielumstrittene *πολιτική* richtet also Sokrates den Blick gleich auf dasjenige hin, was seiner Ansicht nach den eigentlichen Inhalt derselben bildet, auf das der jugendlichen Auffassung weit näher liegende *δίκαιον*. Vgl. Anm. 76 zu 125 E.

[20]) S. 160. Das auffällige *οὐκ* in *ὅτι οὐκ ἐπίστασαι* erklärt sich wohl aus der negativen Bedeutung von *λανθάνειν*. Cf. Aristid. Pan. in Cyz. § 12, *ὥστε καὶ λαθεῖν τὸ μὴ νῆσον εἶναι (Σικελίαν)*.

[21]) S. 160. Das ist homerische Formel. Vgl. Il. 15, 39.

[22]) S. 161. Vgl. 106 E und Anm. 14.

[23]) S. 161. Damit wird der Sache eine Wendung gegeben, die von der Argumentationskunst des Verfassers nur die vorteilhafteste Vorstellung erweckt. Alles ist höchst geschickt darauf berechnet den Alkibiades zum Bekenntnis seiner Unwissenheit zu bringen.

[24]) S. 162. Das gesunde, schon dem Knaben innewohnende Gefühl für das sittlich Richtige oder Verwerfliche bei Beurteilung der Handlungen anderer ist näher zugesehen dasselbe, was für Beurteilung unserer eigenen Handlungen das Gewissen ist, dieser Zeuge des trotz des radikalen Hanges zum Bösen im Grunde doch sittlichen Kernes unserer Natur. Vgl. Anm. 14. Wie die Griechen im allgemeinen über diese Frage dachten, darüber sehe man Leop. Schmidt, die Ethik der alten Griechen I, p. 156 f.

[25]) S. 162. Vgl. 109 E.

[26]) S. 163. Vgl. Anm. 18.

[27]) S. 163. Die Muttersprache erlernt man durch den Einfluß der Haus- und Volksgenossen, indem man auf das gesprochene Wort, also auf die Stimme anderer aufmerkt; das Wesen der Sittlichkeit dagegen erschließt sich uns nur durch Aufmerksamkeit auf die Stimme in uns selbst. Darauf will Platon auch schließlich hinaus, indem er am Ende alle Lebensweisheit auf die Selbsterkenntnis zurückweist. Vor der Hand aber wird die Lösung noch hinausgeschoben. Über das Erlernen der Muttersprache spricht sich auch Protagoras ähnlich aus. Prot. 327 E f.

[28]) S. 164. So habe ich die Stelle gegeben, ihrem eigentlichen Sinn entsprechend. Es ist von der Menge als einer Einheit die Rede. Läßt man dies außer acht, so kommt die Logik zu kurz, denn von zwei Streitenden kann der Eine sehr wohl recht haben.

[29]) S. 164. Ähnlich Phaedr. 263 A, aber in anderem Zusammenhang. Natürlich hat man nicht verabsäumt, auch hier unseren Verfasser als den Entlehnenden erscheinen zu lassen, ohne sich zu fragen, ob es nicht ganz natürlich ist, daß gewisse, dem Platon geläufige Gedanken und Anschauungen sei es in ähnlichen, sei es in anderem Zusammenhang mehrfach wiederkehren. Worauf es zunächst ankommt, ist doch bloß dies, ob sie innerhalb des jedesmaligen Zusammenhanges, in dem sie sich finden, ihre volle Berechtigung haben als integrierende Teile des Gedankenganges oder ob sie den Eindruck bloßer Flickarbeit machen. Man denke doch daran wie oft und in wie ähnlicher Weise Platon z. B. das Vergnügen der jungen Leute an dem dialektischen Spiel mit den Begriffen des Einen und Vielen schildert, wie oft er mit ganz ähnlichen Worten von der Wissenschaft der Wissenschaften als der Herrscherin über alle anderen Künste und Wissenschaften redet, man denke an die Beziehungen gewisser Stellen des Philebus zum Gorgias, des Politicus zu den Leges, man denke an die vielfachen kleineren Anklänge eines Dialoges an den anderen. Worauf deuten sie anders hin als auf die bis zu einem gewissen Grade bestehende Einheit seiner Gedankenwelt? Daß nun dergleichen

Anklänge in unserem Dialoge etwa einer strengen Prüfung ihrer inneren Zugehörigkeit zu der gerade vorliegenden Argumentation nicht Stand hielten, das hat keiner der Ankläger dargetan. Und doch macht die Art, wie sie ihn behandeln, zuweilen den Eindruck, als handelte es sich etwa um einen Mann wie den Verfasser der mittelalterlichen Ekbasis captivi, der sein Werk durchweg mit Versen und Versbruchstücken schmücken zu müssen glaubte, die er dem Horaz entlehnte. Der Verfasser unseres Dialoges gibt Proben genug, die beweisen, daß er ein selbstdenkender Kopf war, der es nicht nötig hatte sich mit fremden Federn zu schmücken, zumal dies mit einer Kleinlichkeit und Peinlichkeit hätte geschehen müssen, gegen die seine Leistung, soweit sie unbestritten sein Eigentum ist, an sich schon entschieden Einspruch erhebt.

[30]) S. 165. Über diejenigen Begriffe, meint der Verfasser, die der Auffassung der nächstliegenden äußeren Anschauung dienen, wie Stein, Holz u. dgl. herrscht kein Streit; d. h. wenn einer Urteile fällt wie diese: „Dies ist ein Stein", „dies ist ein Stück Holz", so hat er keinen Widerspruch zu gewärtigen. Damit will Pl. sagen: den Wortschatz lernt man allerdings durch den Umgang mit dem Volke wie von selbst. Aber anders steht es mit der Verbindung der Worte im Urteil und namentlich im sittlichen Urteil. Dafür ist das Volk nichts weniger als zuständig; denn über nichts herrscht in der großen Menge mehr Unklarheit und Streit als über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Das ist es, was dem Verf. bei dieser seiner Darlegung vorschwebt. Aber noch nicht aufgeklärt über den Unterschied von Urteilen, welche unmittelbar hinweisend die äußere Anschauung wiedergeben (deiktische Urteile), und solchen, die auf Erfahrung (also nicht unmittelbar, sondern mittelbar auf Anschauung) oder auf reiner Reflexion beruhen, stellt er die Sache so dar, als handelte es sich bei Urteilen der ersten Art gar nicht um Urteile, sondern bloß um Begriffe und bahnt sich nun von den Begriffsbezeichnungen den Weg zu den sittlichen Urteilen so, daß er zwischen die ersteren und die letzteren die Erfahrungsurteile stellt.

[31]) S. 165. Daß Alkibiades in den Dichtern gut bewandert war, zeigt er auch im Symposion.

[32]) S. 166. Zwei Niederlagen der Athener, deren eine, bei Tanagra, ihnen die Spartaner im J. 457 v. Chr., die andere, bei Koronea die Böoter im J. 447 v. Chr. beibrachten. Von dem Tod des Kleinias in der letzteren Schlacht berichtet auch Plutarch Alkib. c. 1.

[33]) S. 166. Hier hätte Alkibiades erwidern können, er sei eben bei Homer und den Dichtern in die Schule gegangen.

[34]) S. 167. Der Schüler oder Mitunterredner wird als Antwortender zugleich zum Findenden gemacht und muß selbst für das Gefundene einstehen, das ist echt platonisch-sokratische Taktik, die überall in den lebhafteren Dialogen eingehalten wird. So auch 116 D (Anm. 43). Vgl. z. B. Gorg. 495 E ff. und meine Plat. Aufs. p. 99 ff.

[35]) S. 168. Eurip. Hippol. 352.

[36]) S. 169. Dies trägt für jeden, der sehen will, den Stempel platonischen Geistes an der Stirn. An Laune und Munterkeit des Tones steht die Stelle nicht weit zurück hinter jener Stelle im ersten Buch der

Republik (336 C ff.), wo, wie hier Alkibiades, so dort Thrasymachos seine weitere Beteiligung an der Debatte verweigert, wenn Sokrates sich nicht von seiner bisherigen Argumentationsweise lossage. Aber wie verschieden ist dabei das Kolorit beider Stellen, entsprechend den beiderseitigen Charakteren und Situationen. Während Thrasymachos barsch und grimmig „wie ein wildes Tier" auf Sokrates losstürmt, klingt des Alkibiades Einspruch fast nur wie eine bescheidene Bitte.

[37]) S. 169. Mit Phaedr. 261 A f. (auf welche Stelle Stallbaum verweist,) hat unsere Stelle wenig oder nichts zu tun. Denn dort handelt es sich um Täuschung größerer oder kleinerer Kreise von Menschen durch die Künste der Rhetorik, hier dagegen nur um eine scherzhafte Vergleichung der großen Menge und des Einen hinsichtlich der Kraft der Argumente. Wie Platon im Ernste darüber dachte und wie scharf er da die große Menge gerade in Gegensatz stellt zu dem Einzelnen, zeigt sich z. B. Gorg. 474 A, auch 454 B und 458 E f.

[38]) S. 171. Eine Voraussagung, ähnlich der im Gorgias 482 B an den Kallikles.

[39]) S. 171. Eine sehr klug angelegte und im Einzelnen geschickt durchgeführte Argumentation, deren siegreiche Stärke in der Einführung des Begriffes des Schönen mit seinem Gegenteil, dem Häßlichen (Schimpflichen) liegt. Die Identität des Schönen und Guten lag den Griechen der besseren Zeit so sehr im Blute, daß selbst Polos im Gorgias (474 C) sich alsbald zu ihrer Anerkennung herbeiläßt.

[40]) S. 174. Hier und ebenso 134 A wird ein dialektischer Mißbrauch getrieben mit den Ausdrücken *εὖ πράττειν* und *κακῶς πράττειν*, die einerseits das gute und übele Befinden, anderseits das Schlecht- und Guthandeln bezeichnen können. Mit Hilfe dieser Zweideutigkeit wird das gewünschte Ergebnis erreicht, ganz ähnlich wie im Gorgias 495 E ff. und 507 C f, Charmides 172 A f., Rpl. 354 A, Euthyd. 280 B. Man sieht also, daß es sich um ein dem Pl. durchaus geläufiges dialektisches Manöver handelt. Ich habe diesen Doppelsinn der Worte, so gut es gehen wollte, in der Übersetzung nachzubilden gesucht.

[41]) S. 174. Vgl. Hipp. Mai. 297 C.

[42]) S. 174. Vgl. 115 A.

[43]) S. 175. Vgl. Anm. 34.

[44]) S. 175. Peparethos ist eine der kleinen Kykladeninseln; also etwa wie wenn wir sagten: „er mag nun ein Berliner sein oder ein Buxtehuder".

[45]) S. 178. Diese Art von Unwissenheit, der Wissensdünkel, *δξοσοφία*, wie er sie im Philebus (49 A. D), oder *δόξα σοφίας*, wie er sie Legg. 863 C nennt, ist dem Platon ein ganz besonderer Greuel, während ihm das Gefühl, daß man etwas nicht wisse, der Anfang des Wissens und des Guten ist. Vgl. Apol. 29. B.

[46]) S. 178. Diese Stelle ist nicht unwichtig für die Deutung des Ganzen. Alkibiades ist dem Platon nur Einer von Vielen, nur ein Beispiel, wenn auch das markanteste, des blinden politischen Ehrgeizes, der die athenische Jugend beherrschte und gegen den sich sein Dialog richtet. Vgl. die Einleitung.

[47]) S. 178. Damit spricht Sokrates offenbar noch nicht sein Urteil über den Perikles aus, behält sich vielmehr dasselbe, wie das

ἴσως („vielleicht") deutlich genug zu erkennen gibt, klugerweise noch vor. Zunächst macht er nur vor dem großen Namen seine Verbeugung.

[48]) S. 179. Pythokleides, auch Prot. 316 E erwähnt, war ein namhafter Musiker aus Keos. Vgl. Plut. Pericl. c. 4.

[49]) S. 179. Der berühmte Philosoph aus Klazomenä. Über sein Verhältnis zu Perikles vgl. Phaedr. 170 A.

[50]) S. 179. Der berühmteste Musikkenner seiner Zeit. Vgl. Rpl. 400 B. Lach. 180 D. 197 D. 200 A.

[51]) S. 179. Zu diesem Abschnitt vgl. die Ausführungen im Menon 93 Aff. und Prot. 319 DE.

[52]) S. 179. Vgl. Prot. 320 A.

[53]) S. 180. Pythodoros wird auch im Dialog Parmenides (126 B) als Freund des berühmten eleatischen Philosophen Zenon genannt. Kallias war ein athenischer Staatsmann und Feldherr. Vgl. Thuc. I, 61 ff. In den letzten Worten erkennt man wieder alsbald den echten platonischen Sokrates.

[54]) S. 181. Hier nimmt das Gespräch die bedeutsame Wendung von den inneren Angelegenheiten zu der auswärtigen Politik Athens, deren ernste Lage die athenische Jugend mahnen mußte, ihre ganze Kraft anzuspannen zur Rettung und Verteidigung des Vaterlandes gegen die drohende Überwältigung durch Sparta und das Perserreich. Es ist die Zeit nach dem Antalkidischen Frieden, auf welche die ganze Darstellung hinzuweisen scheint. Vgl. die Einleitung.

[55]) S. 181. Diese Frage paßt mehr in die fingierte Zeit des Dialogs, d. h. in die wirkliche Knaben- und Jugendzeit des Alkibiades als in die Zeit der Abfassung des Dialogs, auf die es der Verfasser in Wahrheit eigentlich abgesehen hat, denn in der letzteren konnte über die Gegner Athens kaum ein Zweifel bestehen. Mit dieser Durchkreuzung von Wirklichkeit und Fiktion macht der Verfasser nur von seinem guten Rechte Gebrauch, neben seinen aktuellen Absichten die Rücksicht auf die Komposition soweit zu wahren als es ihm gut schien.

[56]) S. 182. Auch aus dieser Stelle hört wieder jeder Unbefangene den unverfälschten platonischen Sokrates heraus. Meidias war einer jener vornehmen athenischen Tagediebe, die ihre Zeit mit allerhand Allotria totschlugen. Er war bekannt wegen seiner Leidenschaft für Wachtelzucht (vgl. Legg. VII, 789 Bf.) — eine Liebhaberei, die der junge Alkibiades mit ihm geteilt zu haben scheint (Plut. Alc. c. 8) — und mußte sich dafür den Spott der Komödie gefallen lassen, wie Aristoph. Ar. 1297 f zeigt.

[57]) S. 182. Die Sklaven trugen das Haar kurz geschoren. Wurde nun einer freigelassen, so trug er noch eine Zeitlang die Spuren der Sklaverei an sich. Das konnte leicht zum Gleichnis werden für allerhand Emporkömmlinge, und gerade Weiber lieben solche volkstümliche Gleichnisreden ganz besonders.

[58]) S. 182. Damit ist, wenn zunächst auch nur ironisch, das Thema für die folgenden Ausführungen gegeben: die Sorge für sich selbst, die *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (cf. Apol. 36 C. Charm. 162 E Legg. 807 CD)

[59]) S. 183. Vgl. Herodot VII, 11. Welches Gewicht die Griechen auf die Abstammung legten und wie sehr sie geneigt waren die geistige Beanlagung in ein bestimmtes Verhältnis dazu zu setzen, darüber vgl. Leop. Schmidt, Ethik d. a. Gr. I, p. 159 f.

[60]) S. 183. So berichtet auch Plutarch Alkib. c. 1. Eurysakes war der Sohn des Aias, dessen Vorfahren Telamon und Aiakos auf Zeus zurückgehen.

[61]) S. 183. Auch Euthyphr. 11 BC beruft sich Sokrates auf Daidalos als seinen Ahnherrn; denn er war ja anfänglich Bildhauer, also eine Art Nachfahr des Daidalos, wie denn die Griechen es sich gern gefallen ließen alle Handwerker als Nachkommen des Hephaistos bezeichnet zu sehen (vgl. Legg. 920 DE). Hier sowohl wie im Euthyphron ist die Sache natürlich rein scherzhaft gemeint; aber an unserer Stelle ist der Scherz weit drastischer und wirksamer als an jener, denn damit wird der Ahnenstolz des Alkibiades ebenso launig wie eindrucksvoll gegeißelt. Es wird damit zugleich der richtige Auftakt gegeben zu der ganzen folgenden sogenannten Perserrede, die, vielfach mißverstanden, neben ihrer ernsten Grundabsicht doch die Spuren sokratischer Ironie unverkennbar hervortreten läßt. Vgl. die Einleitung.

[62]) S. 184. Diese Nachricht verdanken wir, wie es scheint, nur dieser Stelle. Vgl. Schömann, Gr. Altert I[2], 251.

[63]) S. 184. Nach den Scholien und nach Olympiodor ist damit der Komödiendichter Platon gemeint.

[64]) S. 185. Dies ist Ormuzd.

[65]) S. 186. Die Fruchtbarkeit Messeniens wird auch sonst gerühmt.

[66]) S. 186. Für die Zeit des Antalkidischen Friedens ist dies nicht übertrieben.

[67]) S. 186. Ob damit Xenophon gemeint sei, ist sehr fraglich. Olympiodor berichtet dies auch nur mit einem *φασίν*. Zwischen Griechenland und dem Perserhof gab es mancherlei Verkehr.

[68]) S. 187. Vgl. Friedrichs des Gr. Ausgewählte Werke, übersetzt von Merkens I, 381: „Die Königin von Spanien, eine Prinzessin von Parma, machte Ansprüche auf Parma und Piacenza, das sie ihren Unterrock nannte, um ihren zweiten Sohn Don Philipp dort anzubringen".

[69]) S. 187. Das Quadratplethron betrug etwa $^1/_2$ Morgen unseres Maßes.

[70]) S. 187. Erchia war einer der attischen Demen.

[71]) S. 187. Ein feines Kompliment für die Griechen, das, so überraschend aus dem Munde der Amestris kommend, sehr bezeichnend ist für den ganzen Charakter dieser Perserrede. Vgl. die Einleitung.

[72]) S. 188. Vgl. 127 E.

[73]) S. 188. Vgl. 103 A.

[74]) S. 190. So werden auch Rpl. 450 Eff. die *φρόνιμοι* gleichgesetzt mit den *καλοί τε καὶ ἀγαθοί* 451 A.

[75]) S. 190. In allen den aufgezählten Fällen war *ἀγαθός* (tüchtig, gut) nicht in absolutem Sinne, sondern nur beziehungsweise in Rücksicht auf je eine besondere Kunst gebraucht. Wer in einem Fache tüchtig (gut) ist, kann in einem anderen sehr wohl untüchtig sein. Die *καλοί κἀγαθοί* oder kurz die *ἀγαθοί* sind dagegen diejenigen, deren Tüchtigkeit sich nicht auf eine Fachkunst bezieht, sondern — wenigstens dem Begriff und der Intention nach — auf die sittliche Beschaffenheit. *Οἱ ἀγαθοί* — ohne Nebenbestimmung — sind die Guten

im vollen und eigentlichen Sinn, d. h. die Tugendhaften, was sich schon daran zeigt, daß, wenn man einfach von einem guten Menschen redet, man nicht an einen tüchtigen Schuster oder Schneider denkt. Es ist also der Begriff des Guten an sich, der dabei zugrunde liegt. Und dieser gestattet, auf die nämliche Person bezogen, nicht das Gegenteil. Wer tugendhaft ist, kann nicht unsittlich sein. Das ist es, worauf die Aufführung hinaus will, die reichlich umständlich ist. Aber die Unterscheidung, auf die es hier ankommt, ist einerseits für die Sache so wichtig, anderseits für jene Zeit dialektisch noch so schwierig, daß ein längeres Verweilen bei ihr sehr erklärlich ist. Auch im kleineren Hippias ist eigentlich der Angelpunkt des Ganzen der Gegensatz zwischen den Fachkünsten und dem Guten an sich, dem sittlich Guten. Aber während er dort absichtlich verwischt und verschleiert wird, gilt es hier gerade ihn aufzuklären. Was sich die Athener unter *οἱ καλοὶ κἀγαθοί* dachten, stimmt nun freilich wenig mit dem, was Platon darunter verstehen zu müssen glaubt; allein ihm kommt es ja gerade darauf an, die Begriffe seiner Landsleute zu berichtigen. Die *ἀγαθοί* oder *οἱ καλοὶ κἀγαθοί* sind bei vernünftiger Auffassung der Sache nichts anderes als die sittlich wahrhaft Gebildeten und diese sind auch die einzig wahren Staatsmänner. Susemihl beurteilt die Stelle ganz falsch. Vgl. auch 133 E und Anm. 100.

[76]) S. 190. Vgl. hierzu Rpl. 428 B f. Es kommt dem Verf. auch hier noch gar nicht auf das Herausbringen des Namens *πολιτική* an — erst 133 E taucht der *ἀνὴρ πολιτικός* als nunmehr seiner wahren Bedeutung nach verständlich, auf —, denn dieser Name würde hier doch nur ein leeres Blatt darstellen, das erst beschrieben werden muß, vielmehr soll erst auf Inhalt und Wissen dieser Kunst hingewiesen werden. Das hat man vielfach verkannt. Vgl. Anm. 19.

[77]) S. 193. Ein ganz ähnliches schrittweises Herabsteigen von dem Ganzen auf den Einzelnen wie Legg. 626 CD.

[78]) S. 195. Freundschaft der Bürger ist also Gleichheit der Denkart über das *δίκαιον*, über die Gerechtigkeit. Diese aber besteht, in Übereinstimmung mit den Ausführungen der Republik, darin, daß jeder das Seinige tut. Mit diesem Begriff des *δίκαιον* ist der Schlüssel zur Lösung gegeben, nur daß diese Lösung hier nicht, wie in der Republik, in dogmatischer, sondern in bloß peirastischer, die Sache vorläufig untersuchender Form hervortritt. Es gilt dem durch des Sokrates Dialektik völlig außer Fassung gebrachten Jüngling den tieferen Sinn der Wendung „das Seinige tun" zu erschließen und ihm so das Verständnis der höchsten Aufgabe des Menschen zu eröffnen.

[79]) S. 196. Wenn Sokrates sich selbst hier mit einschließt, so geschieht dies, auch abgesehen von der bekannten sokratischen Ironie, hier mit Beziehung auf 124 C, wo der Leser ausdrücklich darauf vorbereitet wird.

[80]) S. 196. Hier hat Stobaeus in seinem Zitat dieser Stelle noch folgenden Zusatz: Sokrates. Und ebenso verhält es sich mit Kleidern und Decken für den übrigen Körper? Alkibiades. Ja.

[81]) S. 199. Dies *αὐτὸ τὸ αὐτό* hat hier keine metaphysische, sondern rein logische Bedeutung, es bezieht sich nicht auf die Idee, sondern auf den Begriff. Was hat man, frägt Sokrates, unter dem Begriff „Selbst" eigentlich zu verstehen? Statt aber eine allgemeine

Erörterung darüber zu geben, wendet er sich sofort einer Betrachtung des Menschen zu, um das eigentliche „Selbst" des Menschen zu bestimmen. Das genügt ihm für das vorliegende Bedürfnis, entspricht aber nicht den strengeren Anforderungen an die Sache, wie er selbst dann 130 D versichert. Eine allgemeine Erörterung nämlich hätte sich auf das gesamte Naturreich, unorganisches wie organisches' ja sogar auf das Reich der Technik erstrecken müssen, indem sie nach dem eigentlichen „Selbst" einer jeden Sache forschte. Sokrates wäre dann vielleicht auf den Begriff einer ein jedes Ding in sich zusammenhaltenden Kraft, oder logisch ausgedrückt, auf den Begriff der Wesensbestimmung gekommen. Vgl. die Anm. 84 zu 130 CD.

[82]) S. 202. Hierzu vergleiche man mit Adam p. 40 ff. die Stelle aus dem siebenten Buche der aristotelischen Metaphysik 1043 b 2 f: „Seele und Seelesein ist eins und dasselbe, Mensch und Menschsein dagegen nicht, es sei denn, daß man auch die Seele Mensch nennen wollte, und dann wäre beides in einer Beziehung dasselbe, in anderer nicht". So steht denn bei Platon oft genug die Seele für den ganzen Menschen, wie z. B. Rpl. 469 D. Legg. 791 B. 870 B. 959 AB. Ja, sogar das Pferd ist im Grunde für ihn nichts anderes als die Pferdeseele, wie Hipp. Min. 375 A zeigt.

[83]) S. 202. Vgl. 129 B.

[84]) S. 202. Die Handschriften haben nicht *αὐτὸ ἕκαστον*, wie man seit Stephanus in allen Ausgaben liest, sondern *αὐτὸν ἕκαστον* und sie sind damit vollkommen im Rechte. Sokrates wollte eigentlich das Wesen des „Selbst" überhaupt untersuchen, *αὐτὸ τὸ αὐτό*, wie er 129 B sagt. Statt dessen hat er nur das Selbst des Menschen, den einzelnen Menschen in bezug auf sein eigentliches Selbst, untersucht, also nicht *αὐτὸ τὸ αὐτό*, sondern *αὐτὸν ἕκαστον*. Durch die ausdrückliche Rückbeziehung auf 129 B ist, sollte ich meinen, diese Deutung hinreichend nahe gelegt.

[85]) S. 203. Vgl. 129 B.

[86]) S. 203. In dieser Gleichsetzung der Selbsterkenntnis mit der Besonnenheit (*σωφροσύνη*), über die der Charmides 164 A f. des Näheren handelt, folgt Sokrates, wie es scheint, der landläufigen Meinung. Denn Tim. 72 A heißt es darüber: „Von alter Zeit her und mit Recht wird behauptet, daß nur der besonnene Mensch (*σώφρων*) zur Selbsterkenntnis und zur Erfüllung seiner Pflichten fähig ist".

[87]) S. 204. Im Vorigen war nämlich die Rede von der Sorge für das dem Leibe Zugehörige, hier dagegen von der Sorge für den Leib selbst; denn *τὰ ἑαυτοῦ* ist hier eben der Leib. Wenn es also in den „Gesetzen" 923 A heißt: *χαλεπὸν ὑμῖν ἐστι γιγνώσκειν τὰ ὑμέτερ᾽ αὐτῶν χρήματα καὶ πρός γε ὑμᾶς αὐτούς, ὥσπερ καὶ τὸ τῆς Πυθίας γράμμα φράζει*, so würde man streng genommen den Leib den *χρήματα* zurechnen müssen, doch bleibe es dahin gestellt, wie sich Pl. an dieser Stelle die Sache gedacht hat.

[88]) S. 204. Das ist nur ein kleiner Seitensprung, um dem Geldmenschen, dem *χρηματιστής*, einen Hieb zu versetzen.

[89]) S. 205. Anspielung auf Od. 2, 365 *μοῦνος ἐὼν ἀγαπητός*.

[90]) S. 205. Vgl. 104 D.

[91]) S. 205. Anspielung auf Il. 2, 547.

[92]) S. 205. Eine prächtige Stelle, die jeder sich bedenken muß

dem Platon abzusprechen. Die Mahnung richtet sich, wie an den Alkibiades, so an die ganze bessere Jugend Athens.

[93]) S. 207. Der Vergleich läßt zwar an Präzision zu wünschen übrig. Denn der individuellen Seele entspricht hier nicht wie es streng genommen sein sollte, das individuelle Auge, sondern die Beziehung des einen Auges auf ein anderes, eine Verschiebung, vermöge deren, logisch ausgedrückt, an die Stelle eines Einzeldinges die Sphäre eines Begriffes tritt. Gleichwohl wird man nicht in Abrede stellen, daß der Vergleich etwas ungemein Sinniges und Ansprechendes hat. Es gilt, das Wesen der Selbsterkenntnis, des ἑαυτὸν ἰδεῖν, zu veranschaulichen und dafür ist die Formel „das Auge erkennt sich im Auge" der passende bildliche Ausdruck, indem eben Auge und Auge bildlich als Einheit, als das „Selbst" gefaßt wird. Etwas der Selbsterkenntnis völlig Analoges kann es in der äußeren Erfahrung überhaupt nicht geben. Denn diese letztere hat es immer mit einer anschaulichen Verbindung mannigfaltiger Gegenstände außer uns, mit einem Nebeneinander der Dinge und ihrer Verhältnisse zu einander im Raume zu tun. Hier erkennen wir also unmittelbar das Zugleichsein vieler Dinge und ihrer gegenseitigen Beziehungen. Den Geist dagegen und seine Tätigkeiten lernt der Mensch zunächst nur in sich selbst kennen. In dieser Selbsterkenntnis steht ursprünglich jeder von den anderen isoliert und abgeschlossen. Erst durch körperliche Vermittelungen (vor allem durch die Sprache), also nur mittelbar, kann er fremdes geistiges Leben kennen und verstehen lernen. Der unentbehrliche Schlüssel aber zu diesem Verständnis ist eben die Selbsterkenntnis. Kurz, innere und äußere Erfahrung stehen in geradem Gegensatze zu einander: die erstere hat es mit dem unräumlichen und alleinstehenden „Ich" (dem „Selbst" unseres Dialogs) zu tun, die letztere mit dem, was unter den Bedingungen des stetigen Raumes steht. Übrigens ist das Bild vom Auge um so glücklicher gewählt, als wir ja gewohnt sind, das Auge zugleich auch als Spiegel der Seele zu bezeichnen. Dabei kam der Ausdruck „Pupille", „Püppchen" der Vergleichung schon halbwegs von selbst entgegen, denn er bezeichnet ja eben ursprünglich das kleine Bildchen des Hineinschauenden, das auf der Netzhaut erscheint. Daß man in einem gewöhnlichen Spiegel eine leichtere Wiedergabe und in der Regel deutlichere Anschauung der Sache erhält, weiß natürlich der Verf. recht wohl, aber das Bild zielt eben zunächst auf Selbsterkenntnis im engsten und eigentlichen Sinne ab. Vgl. die nächste Anmerkung.

[94]) S. 207. Wenn der gewöhnliche Spiegel, der doch tatsächlich ein besseres Abspiegelungsmittel darstellt als das Auge eines anderen, hier nur wie nebenbei erwähnt wird, so hat das seinen Grund in dem, was in der vorigen Anmerkung bemerkt ward. Aber der Verf. hat doch durch die ausdrückliche Erwähnung dieses Erkennungsmittels neben dem anderen zur Genüge darauf hingewiesen, daß auch für die Sache selbst, auf die es ihm ankommt, für die Bildung nämlich zur Sittlichkeit auf dem Wege der Selbsterkenntnis, die Beobachtung der Seelenäußerungen (denn die Seelen anderer selbst entziehen sich der Beobachtung) anderer von Bedeutung ist. Der in sich zur Selbsterkenntnis einmal Angeregte, aber doch erst noch unsicher Tastende wird in dem vorbildlichen gefestigten Handeln der in dieser

Hinsicht völlig Gereiften den sichern Halt für den eigenen Fortschritt auf der eingeschlagenen Bahn finden. Wie also der gewöhnliche Spiegel neben dem Auge steht, so der Blick auf die Handlungsweise anderer neben dem unmittelbaren Blick in sich selbst. Daß das *εἰς ἄλλο, ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὅμοιον ὄν* (133 A und 133 B) aber auch noch eine andere Beziehung hat, erhellt aus dem, was nun folgt.

[95]) S. 208. Hier folge ich Madvig, der *γνούς* mit *θεόν τε καὶ φρόνησιν* verbindet, also hinter *θεῖον* ein Komma setzt und das Komma hinter *γνούς* streicht.

[96]) S. 208. Wenn hier einerseits der rein vernünftige Teil der Seele selbst als das Göttliche bezeichnet, anderseits als das Göttliche dasjenige hingestellt wird, was von ihm erkannt wird, so ist das eine sehr naheliegende Gleichsetzung des Erkennenden mit dem Erkannten, gemäß dem allgemein in der griechischen Philosophie geltenden Grundsatz, daß *τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον* erkannt werde. Man hat die hier sich vollziehende Wendung des Gespräches nach der Seite des Göttlichen hin als ein starkes Verdachtsmoment gegen die Echtheit des Dialogs geltend zu machen gesucht. Namentlich hat Dittmar in seiner hierher gehörigen Abhandlung (s. Literaturübersicht), p. 173f. versichern zu müssen geglaubt, das stehe dem Sokrates übel an und deute auf einen Verfasser, der das Bedürfnis fühlte, dem Sokrates nachträglich nach dieser Seite hin ein anständiges Aussehen zu verleihen (ihn *εὐπρόσωπος* zu machen, um mit unserm Dialog 132 A zu reden). Dagegen ist erstens zu bemerken, daß man sich einer petitio pricipii schuldig macht, wenn man (wie dies Dittmar fast durchgängig in seinen Ausführungen tut) es von vornherein für ausgeschlossen sieht, daß es eben nur der platonische Sokrates ist, den wir hier vor uns haben, und zweitens, daß dem Platon diese Betonung des Göttlichen in Beziehung auf den obersten Seelenteil durchaus geläufig ist. Man denke doch nur an die Rolle, welche die *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* durchweg in der platonischen Philosophie spielt und man beachte besonders, wie Pl. in Übereinstimmung mit unserem Dialog einerseits das *θεῖον* als Objekt der Erkenntnis hinstellt (z. B. Phaed. 84 F *τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη*), anderseits die Vernunft selbst als das Göttliche bezeichnet (z. B. Tim. 41 C. 69 D. 72 D. 73 C. 90 B, C, in welchen Stellen durchweg das *λογιστικόν* als das *θεῖον* bezeichnet wird, ferner 73 A als das *θειότατον παῤ ἡμῖν*, 45 A als *τὸ θειότατον καὶ ἱερώτατον*, und 90 A, C gar als *ὁ δαίμων ξύνοικος*). Man vergleiche unter anderem auch den Schluß der „Gesetze", wo 968 B (*ἥπερ καὶ ὁ θεὸς ἡμᾶς ἄγει*) die Ausführung des entworfenen Werkes so bestimmt unter die Leitung Gottes gestellt wird.

[97]) S. 208. Bei Eusebius und Stobaeus, die diese Stelle zitieren, findet sich hier noch folgender Zusatz: „Sokrates. So wie nun die Spiegel größere Deutlichkeit gewähren als das Abspiegelnde im Auge und reiner und heller sind, ist nicht so auch die Gottheit reiner und heller als jener edelste Teil unserer Seele? Alkibiades. Allem Anschein nach, mein Sokrates. Sokrates. Wenn wir also auf Gott blicken, so ist er für uns auch der beste Spiegel für unsere menschlichen Angelegenheiten rücksichtlich der Trefflichkeit der Seele. Und auf diese Weise werden wir dann am besten zur Selbst-

betrachtung und Selbsterkenntnis gelangen. Alkibiades. Ja.“ Dies klingt ganz wie eine erklärende Erweiterung. Für ihre Unechtheit sprechen auch äußere Umstände. Denn erstens schieben unsere beiden Gewährsmänner den Zusatz nicht genau an derselben Stelle ein, und zweitens findet sich bei dem alten Erklärer Olympiodoros nicht die Spur einer Kenntnis dieser Worte.

[98]) S. 208. Vgl. 131 B und Anm. 86.

[99]) S. 208. Vgl. 131 A.

[100]) S. 208. Diese Kunst ist letzten Endes nichts anderes als die platonische Dialektik, d. h. die Philosophie, die, ruhend auf dem Grunde der Selbsterkenntnis, dieser Quelle aller Philosophie, allein imstande ist uns über den wahren Wert und die wahre Bedeutung des Lebens aufzuklären. Denn sie allein gebietet über die Einsicht in den obersten Zweck aller menschlichen Tätigkeit und vermag demnach eine Stufenleiter, eine Rang- und Abhängigkeitsordnung für alle untergeordneten Zwecke festzustellen, der gemäß jedes fachmännische Wissen und Können seinen richtigen Platz angewiesen erhält. So wird die Philosophie praktisch zur wahren Herrscherkunst, zur *βασιλικὴ ἐπιστήμη*, wie sie im Euthydem, zur *σοφία*, wie sie in der Republik (namentlich in der sehr bezeichnenden Stelle 428 B ff.), zur *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*, wie sie im Charmides heißt und ähnlich im Laches und sonst. Auch in unserem Dialog liegt schon der Ausführung von 124 B ff. der Gedanke an diesen obersten Regulator aller Fachkünste zugrunde, an diese Wissenschaft, die gleichsam den Kompaß liefert für unsere Lebensfahrt, sofern diese eine den Forderungen der Vernunft entsprechende sein soll. Dies oberste Wissen ist also Einsicht in den Zweck der Dinge, hat aber keineswegs, wie Schleiermacher und mit ihm Susemihl es in ihren Anmerkungen zu dieser Stelle und zu 125 B hinzustellen suchen, zur Voraussetzung, daß sich der Philosoph selbst das Detail jedes Faches und die Handgriffe jeder Kunst angeeignet habe. Davon ist Platon ebensoweit entfernt, wie von jener Karikatur, die das stoische Idealbild des Weisen in einer gewissen Annäherung an den *φιλόσοφος* des Platon vorführt. Vgl. Anm. 75.

[101]) S. 209. Hier taucht zum erstenmal und zwar an richtiger Stelle — denn jetzt erst weiß man, welche Grundforderung man an einen zu stellen hat, der diesen Namen wirklich verdient — der *ἀνὴρ πολιτικός* auf. Vgl. Anm. 76.

[102]) S. 209. Vgl. Anm. 40.

[103]) S. 210. Genau so wie hier werden Gerechtigkeit und Besonnenheit (*δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη*) miteinander verbunden in den Gesetzen 632 C und 696 C ff., als volkstümlicher Ausdruck nämlich für die Tugend überhaupt. Schleiermacher und Susemihl hätten also mit ihrem Tadel zurückhalten sollen.

[104]) S. 212. Hierzu vgl. Hipp. Mai. 293 E und Arist. Eth. Nic. 1122 b 8.

[105]) S. 212. Wir besitzen nicht unansehnliche Bruchstücke eines Dialogs „Alkibiades“ von dem Sokratiker Aischines, namentlich bei dem Rhetor Aelius Aristides. Sie sind von mehreren Gelehrten gesammelt worden, zuletzt von Dittmar mit eingehenden Erläuterungen (s. Literaturübersicht). Das Gespräch zwischen Sokrates und Alkibiades zeigt da wenigstens insofern einen ähnlichen Verlauf wie in

unserem Dialog, als es auf eine Demütigung des Alkibiades und auf einen glücklichen Appell an sein Ehrgefühl hinausläuft. Wenn aber Aischines seinen Alkibiades am Schlusse völlig geknickt und zerknirscht in Tränen ausbrechen läßt, so sticht dies sehr ab von dem verhältnismäßig ruhigen Ausgang unseres Dialogs. Eine sentimentale Rührszene als Schlußeffekt war nicht nach dem Geschmacke unseres Verfassers. Was bei ihm Sokrates erreicht, ist nicht ein Tränenerguß, sondern der ruhige Entschluß zur Besserung. Man könnte als Epilog für das ganze Gespräch folgende Worte aus dem zehnten Buche der „Gesetze" (p. 907 C) wählen: „Ist es uns gelungen, den Jüngling auch nur ein kleines Stückchen vorwärts zu bringen auf dem Wege der Selbsterkenntnis, dergestalt, daß ihm seine bisherige Sinnesart verhaßt wird und er Liebe faßt zu der gegenteiligen Sinnesart, so haben unsere Ausführungen ihren Zweck erreicht."

Inhaltsübersicht

über den zweiten Alkibiades.

Alkibiades, auf dem Wege zum Tempel begriffen und geschmückt mit dem Opferkranz, wird von Sokrates unter Hinweisung auf den unheilvollen Fluch des Ödipus gegen seine Söhne aufmerksam gemacht auf die Gefahren, die eine unvorsichtige Bitte an die Götter mit sich bringen könne. Die Antwort des Alkibiades, der den Ödipus, als er diesen Fluch ausstieß, als einen mit Wahnsinn geschlagenen Mann bezeichnet, gibt Veranlassung zu einer Erörterung über das Verhältnis der Begriffe „verständig", „unverständig" und „wahnsinnig" zu einander. 138A—140D (c. 1—3).

Ödipus nun, meint Sokrates, gehöre nicht zu den Wahnsinnigen, wohl aber zu den Unverständigen, die Unverständigen aber fallen nur zu leicht in den Fehler, von den Göttern Dinge zu erbitten, die ihnen häufig zum Unglück ausschlagen. Darum hüte man sich vor anderen Gebeten als dem von einem Dichter empfohlenen, die Götter möchten uns das Gute geben, und das Böse von uns fern halten. 140D—143A (c. 4 und 5).

Alkibiades räumt daraufhin ein, die Unwissenheit (der Unverstand) sei der schlimmste Feind der Menschen, der sie zur ärgsten Selbsttäuschung führe, indem er sie sogar dahin bringe, die Götter ausdrücklich um Dinge anzuflehen, die ihnen zum größten Unheil gereichen. Dem gegenüber hält Sokrates eine Einschränkung für geboten: nicht jede Unwissenheit, meint er, ist Quelle des Unheils, sondern nur die Unwissenheit dessen, was den Menschen wahrhaft zum Besten dient (d. i. das sittlich Gute); Unwissenheit dagegen in bezug auf zufällige Dinge und Umstände kann uns sogar zum Glück gereichen. 143B—147D (c. 6—10).

Dadurch sieht sich Alkibiades zu dem Geständnis genötigt, daß er mit seinen Wünschen an die Götter vorsichtiger sein müsse als bisher, worauf Sokrates ihn als Muster für die rechte Art zu beten die Lakedämonier vorhält, die, im Gegensatz zu den Athenern, bei geringerem Opferaufwand die Götter lediglich darum bitten, ihnen das Schöne zu dem Guten zu verleihen, wie denn auch Homer sich ähnlich äußere. Das, worauf die Götter Wert legen, sind nicht kostbare Gaben, sondern ein frommer und gerechter Sinn, geleitet von der rechten Einsicht. 147E—150D (c. 11—13).

Daraus ergibt sich die Mahnung an den Alkibiades, mit seinem Gebet an die Götter noch zu warten, bis er die Belehrung über das, was den Menschen vor allem not tut, erhalten habe, denn sonst würde sein ungestümer Sinn ihn doch nur wieder zu Unbesonnenheiten in seinen Wünschen den Göttern gegenüber verleiten. Als Lehrer aber bietet sich Sokrates an. Zum Zeichen seiner freudigen Zustimmung setzt ihm Alkibiades den Kranz auf das Haupt, mit dem er selbst geschmückt ist. 147D—151C (c. 14).

Alkibiades der Zweite.

Personen: Sokrates, Alkibiades.

---

1. Sokrates. Du bist wohl auf dem Wege zum Tempel, Alkibiades, um zu den Göttern zu beten?[1]). 138 S

Alkibiades. Allerdings, mein Sokrates.

Sokrates. Wenigstens siehst du so finster aus und blickst starr zur Erde, wie ganz in Gedanken versunken.

Alkibiades. Worüber denn, mein Sokrates? Ich wüßte nicht, was das sein sollte.

Sokrates. Das Wichtigste, mein Alkibiades, was überhaupt der Gedanke erfassen kann, wie mir scheint. Denn, beim Zeus, glaubst du nicht, es komme oft genug vor, daß die Götter von dem, worum wir sie, sei es für uns selbst, sei es für den Staat, bitten, einiges gewähren, anderes wieder nicht, und daß sie auch zwischen den Personen einen Unterschied machen mit ihrem Gewähren und Versagen?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Meinst du also nicht, daß es dabei großer Vorsicht bedürfe, um zu verhüten, daß man nicht etwa ahnungslos sich großes Unheil erflehe in dem Wahne um etwas Heilsames zu bitten, wenn die Götter gerade in der Stimmung sind ohne weiteres[2]) zu gewähren, worum man sie gerade bittet? So heißt es z. B. vom Oidipus[3]), er habe zu den Göttern gefleht, seine Söhne möchten mit dem Schwerte ihr väterliches Erbe teilen[4]). Statt um Abwendung des vorhandenen Unheils zu flehen, was ihm doch freistand, flehte er also noch neues Leid zu dem alten herab. So ging denn dieses in Erfüllung und zog eine Menge anderen Unheils nach sich, dessen Aufzählung ich mir sparen kann[5]).

Alkibiades. Aber es war ein Rasender, mein Sokrates, von dem du da redetest; denn würde etwa einer bei gesunden Sinnen sich zu solchem Gebet haben hinreißen lassen?

2. Sokrates. Ist Raserei deiner Meinung nach das Gegenteil von Vernünftigkeit?

Alkibiades. Entschieden.

Sokrates. Nun gibt es doch unvernünftige und vernünftige Menschen. Das glaubst du doch?

Alkibiades. Ja, gewiß.

Sokrates. So laß uns denn zusehen, was das denn eigentlich für Leute sind. Denn daß es unvernünftige Leute gibt und vernünftige und auch rasende, das war von dir zugestanden.

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Ferner gibt es doch auch gesunde Leute?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Und wieder andere, die krank sind?

St. Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Doch wohl nicht dieselben?

Alkibiades. Nicht doch.

Sokrates. Gibt es nun noch andere, die keines von beiden sind?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Notwendig ist also jeder Mensch entweder krank oder nicht krank.

Alkibiades. Einverstanden.

Sokrates. Und wie steht es nun mit Vernunft und Unvernunft? Denkst du über sie ebenso?

Alkibiades. Wie meinst du das?

Sokrates. Ich meine, ob du glaubst, daß dieser Gegensatz von der Art sei[6]), daß man notwendig eines von beiden sein müsse, entweder vernünftig oder unvernünftig, oder ob es zwischen beiden einen Mittelzustand gibt, der den Menschen weder als vernünftig noch als unvernünftig erscheinen läßt?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Man muß also notwendig eines von beiden sein.

Alkibiades. So will es mir scheinen.

Sokrates. Erinnerst du dich nun deines Zugeständnisses, Raserei sei das Gegenteil der Vernünftigkeit?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Und auch des weiteren Zugeständnisses, es gebe keinen Mittelzustand, der den Menschen weder als vernünftig noch als unvernünftig erscheinen ließe?

Alkibiades. Ja, das habe ich eingeräumt.

Sokrates. Und ist es denkbar, daß ein Ding[7]) zwei verschiedene Gegenteile habe?

Alkibiades. Nimmermehr.

Sokrates. Unvernunft also und Raserei wären demnach dasselbe.

Alkibiades. Allem Anschein nach[8]).

3. Sokrates. Demnach könnten wir also mit vollem Rechte behaupten, mein Alkibiades, alle Unvernünftigen seien rasend, z. B. deine Altersgenossen, soweit sie unvernünftig sind, nicht minder aber auch noch ältere Leute. Denn, beim Zeus, glaubst du nicht, daß unsere Mitbürger nur zum kleinen Teil vernünftig, der Mehrzahl nach dagegen unvernünftig sind? Und alle diese nennst du rasend?

Alkibiades. Jawohl.

Sokrates. Glaubst du denn also, wir würden inmitten so vieler Rasenden ungefährdet im Staate leben und würden nicht vielmehr unter den Schlägen und Würfen und all dem Unfug, den Rasende zu treiben pflegen, schon längst schwer zu leiden gehabt haben? Doch nein, mein Teuerster, so kann es sich damit nicht verhalten.

Alkibiades. Wie soll es sich also verhalten, Sokrates? Denn in der Tat wird es sich doch wohl nicht so verhalten, wie ich es mir dachte.

Sokrates. Das ist auch meine Meinung. Doch laß uns die Sache von folgender Seite betrachten.

Alkibiades. Von welcher?

Sokrates. Du sollst es hören. Es gibt doch ohne Zweifel Kranke. Oder nicht?

Alkibiades. Ohne Frage.

Sokrates. Meinst du nun, wenn einer krank ist, so müsse er notwendig an Gift oder Fieber oder einem Augenübel leiden? Oder meinst du nicht, daß einer von all dem verschont bleiben, wohl aber an einer anderen Krankheit leiden könne? Denn es gibt doch der Krankheiten viele und die genannten sind nicht die einzigen.

Alkibiades. Ja, das meine ich auch.

Sokrates. Jedes Augenübel ist deiner Meinung nach doch eine Krankheit?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Auch jede Krankheit etwa ein Augenübel[9])?

Alkibiades. Das gewiß nicht. Doch finde ich mich mit der Sache nicht ganz zurecht.

40 St. Sokrates. Aber wenn du recht achtsam auf meine Hinweise eingehst, so werden wir „gemeinsam zu zweien die Sache betrachtend“[10]) vielleicht zum Ziele kommen.

Alkibiades. Nun, achtsam, mein Sokrates, bin ich nach Kräften.

Sokrates. Wir waren doch also einverstanden darüber, daß jedes Augenübel eine Krankheit sei, dagegen nicht jede Krankheit ein Augenübel?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Und das auch mit vollem Rechte, dächt' ich. Denn die Fiebernden sind alle krank, aber nicht alle Kranken fiebern, wie sie auch nicht alle an Gicht oder an den Augen leiden. Krankheit ist freilich dies alles, aber, wie die berufenen Beurteiler, die Ärzte nämlich, bezeugen, sind die Krankheiten ihrer Wirkungsart nach verschieden. Denn nicht alle treten in gleicher Form und mit gleicher Wirkung auf, sondern eine jede nach ihrer besonderen Beschaffenheit; Krankheiten aber sind sie alle. Ebenso gibt es doch mancherlei Handwerker. Oder meinst du nicht?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Als da sind Schuster, Zimmerleute, Bildhauer und zahlreiche andere, mit deren Aufzählung wir uns nicht aufzuhalten brauchen. Sie teilen sich in die verschiedenen Gebiete des Handwerkes und sind sämtlich Handwerker, aber nicht alle sind sie Zimmerleute oder Schuster oder Bildhauer, während sie sämtlich Handwerker sind.

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. So steht es nun auch mit der Teilung und Gliederung der Unvernunft. Diejenigen, die den höchsten Grad derselben aufweisen, nennen wir Rasende, diejenigen dagegen, die einen etwas geringeren Grad aufweisen, Schwachköpfe und Narren. Will man aber die schonendesten Namen brauchen, so nennt man sie etwa überspannt[11]) oder gutmütig oder auch harmlos, unerfahren oder auf den Mund gefallen. Und so kann man, wenn es einem darauf ankommt, noch vielerlei Namen finden. Alles dergleichen ist nun Unvernunft. Aber es steht damit wie mit dem Handwerk und der Krankheit: wie bei diesen, so hat man auch hier die verschiedenen Arten zu unterscheiden. Oder wie denkst du darüber?

Alkibiades. Ebenso.

4. Sokrates. Wenden wir uns also wieder unserer eigentlichen Frage zu. Denn wir waren gleich zu Anfang unseres Gesprächs[12]) auf die Frage gestoßen, was man unter den Unvernünftigen und was unter den Vernünftigen zu verstehen habe. Denn das Dasein beider stand uns ja fest. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja, so war es.

Sokrates. Verstehst du nun also unter Vernünftigen solche Leute, die wissen, was sie zu tun und zu reden haben?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Und unter Unvernünftigen was für Leute? Nicht solche, die keines von beiden wissen?

Alkibiades. Ja, solche.

Sokrates. Wer nun keines von beiden weiß, wird der nicht, ohne sich dessen bewußt zu sein, in seinen Reden und Handlungen das Rechte verfehlen?

Alkibiades. Allem Anschein nach.

41 St. Sokrates. Und zu diesen Menschen, mein Alkibiades, rechnete ich vorhin auch den Oidipus. Aber auch jetzt kann man wenigstens Ähnliches erleben. Man kann nämlich viele finden, die, nicht etwa vom Zorn überwältigt wie jener, sich Schlimmes erflehen, auch nicht in dem Glauben, daß es Schlimmes wäre, sondern Gutes. Denn jener erflehte wirklich nichts Gutes[13]), hielt es aber auch nicht dafür. Dagegen gibt es andere, bei denen das Gegenteil der Fall ist. Denn gesetzt, der Gott, zu dem du jetzt unterwegs bist, erschiene dir leibhaftig[14]), und fragte dich, noch ehe du ihn um irgend etwas gebeten, ob es dir genügen würde unumschränkter Herr von Athen oder wenn dir das gar zu armselig und unter deiner Würde erschiene, vielmehr gleich Herr von ganz Griechenland zu werden, und wenn du dich auch dadurch noch nicht befriedigt zeigtest, sondern die Herrschaft über ganz Europa verlangtest, verspräche er dir auch dieses mit dem weiteren Versprechen es auf deinen Wunsch noch an demselben Tage bekannt zu geben[15]), so daß alle erführen, Alkibiades, des Kleinias Sohn, sei ihr allmächtiger Gebieter — ich glaube, du selbst[16]) würdest dann überfroh von dannen gehen, überzeugt, des größten Glückes teilhaftig geworden zu sein.

Alkibiades. Ich glaube, mein Sokrates, jeder andere auch, wenn ihm so etwas widerführe.

Sokrates. Aber, wenn du dein Leben dafür hergeben solltest, dann würdest du schwerlich wünschen Besitzer und Herr von ganz Griechenland und allem sonstigen Erdreich zu werden.

Alkibiades. Schwerlich. Denn was sollte mir's auch, wenn ich mich nicht als Besitzer betätigen könnte?[17])

Sokrates. Und wenn diese Betätigung von schlechter und schädlicher Art wäre? Auch dann nicht?

Alkibiades. Gewiß nicht.

5. Sokrates. Du siehst also, es ist nicht ratsam alles, was einem angeboten wird, so ohne Weiteres hinzunehmen, oder auch selbst darum zu flehen, auf die Gefahr hin dadurch zu Schaden zu kommen oder gar sein Leben einzubüßen. Gar manchen könnten wir nennen, der, begierig nach der Alleinherrschaft und eifrig bemüht in ihren Besitz zu gelangen, als wäre dies ein hohes Glück, dann um eben dieser Herrschaft willen sich Nachstellungen ausgesetzt sah, durch die er ums Leben kam. Und vermutlich sage ich dir nichts Neues, wenn ich auf derartige Ereignisse allerjüngster Zeit[18]) hinweise, wie z. B. daß der Makedonerfürst Archelaos[19]) von seinem Liebling ermordet wurde; denn dieser war nicht weniger ins Herrschen verliebt als jener in den Liebling, der eben nun selbst Gewaltherrscher und ein glücklicher Mann werden wollte. Aber kaum hatte er drei oder vier Tage den Thron inne gehabt, da starb er selbst von der Hand anderer, die ihm nachstellten. Du weißt ja auch, wie viele von unsern Mitbürgern — denn das haben wir nicht von anderen gehört, sondern sind selbst Augenzeugen davon gewesen — nach der Feldherrnwürde strebten und 142 St.
ihren Wunsch auch erfüllt sahen, aber nur, um dann teils als Verbannte im Ausland zu leben teils ihr Leben einzubüßen. Und diejenigen von ihnen, die noch am besten weggekommen zu sein scheinen, sind, nicht genug damit daß sie erst viele Gefahren und Schrecken im Feldzug selbst haben überstehen müssen, auch nach ihrer Rückkehr in die Heimat von seiten der Sykophanten nicht weniger als von den Feinden im Kriege unausgesetzt bestürmt und umlagert worden, dergestalt, daß manche von ihnen wünschten, lieber jeder Feldherrntätigkeit fern geblieben zu sein als zu Feldherren gewählt zu werden. Hätten sie nun von diesen Gefahren und Mühen Nutzen gehabt, so ließe sich noch darüber reden. Aber das Gegenteil ist der Fall. Ebenso gibt es manche, die sich Kinder wünschten, und ward ihnen ihr Wunsch erfüllt, so brachte

ihnen das nur größtes Leid und Trübsal. Denn manchen wurde ihr ganzes Leben verleidet durch die unverbesserliche Schlechtigkeit ihrer Kinder. Andere wieder hatten zwar wohlgeratene Kinder, wurden aber durch schwere Schicksalsschläge derselben beraubt und gerieten so in nicht geringeres Leid als jene, so daß sie wünschten lieber gar keine Kinder gehabt zu haben. Aber mögen diese und viele ähnliche Erscheinungen auch eine noch so deutliche Sprache reden, so findet man doch nur verschwindend wenige, die auf das Dargebotene verzichten oder wenn sie ihre Hoffnung aufs Gebet setzen, sich vom Beten etwa abbringen lassen. Die meisten würden weder Gewaltherrschaft noch Feldherrnwürde noch vieles andere, dessen Besitz mehr Schaden als Nutzen bringt, wenn es ihnen angeboten würde, von sich weisen, ja, sie würden sogar darum flehen, wenn sie es noch nicht haben. Nicht lange aber, und sie leisten Widerruf und verwünschen nun das, was sie vorher wünschten. Darum frage ich mich, ob nicht in Wahrheit die Menschen ganz mit Unrecht die Götter anklagen und behaupten, von ihnen stamme ihr Unheil. Sind sie es doch selbst, die „durch ihren Frevelmut“ oder ihren Unverstand „sich Leiden schaffen über das Schicksal hinaus“ [20]). Meines Erachtens wenigstens war es ein weiser Dichter, der, weil er vermutlich unvernünftige Freunde hatte und sah, daß diese in ihren Handlungen und Gebeten nicht das wirklich Heilsame erstrebten, sondern was ihnen als heilsam erschien, für sie alle gemeinsam ein Gebet dichtete [21]). Es lautete etwa so:

143 St. Waltender Zeus, das Gute verleih uns, ob wir's erflehen
Oder ob nicht, das Böse versag, auch wenn es erfleht wird.

Ein schönes und heilsames Dichterwort, wie mir scheint! Hast du aber etwas dagegen, so halte ja nicht damit zurück.

6. Alkibiades. Es ist schwer, mein Sokrates, gegen ein so schönklingendes Wort Widerspruch zu erheben. Das sehe ich ja ein, an wie vielem menschlichen Unglück

die Unwissenheit schuld ist, indem sie uns sichtlich dazu verleitet uns ahnungslos durch unser Handeln ins größte Unglück zu stürzen, ja, was noch weit schlimmer, uns selbst dies größte Unglück zu erflehen. Man sollte es kaum glauben, sondern jedem doch Klugheit genug zutrauen, um für sich selbst das Heilsamste zu erflehen und nicht das Heilloseste. Denn das sieht doch in der Tat einem Fluche mehr ähnlich als einem Gebet.

Sokrates. Aber vielleicht, mein Bester, würde ein Mann von höherer Einsicht als ich und du sagen, wir täten nicht recht daran so schlechthin die Unwissenheit zu tadeln, sondern müßten wenigstens hinzusetzen, daß die Unwissenheit in manchen Dingen und für gewisse Leute unter gewissen Umständen heilsam sei, wie für jene schädlich.

Alkibiades. Wie sagst du? Sollte es denn für irgend jemand unter irgend welchen Umständen besser sein etwas nicht zu wissen als es zu wissen, es sei nun was es wolle?

Sokrates. Meines Erachtens, ja. Du aber glaubst es nicht?

Alkibiades. Nein, beim Zeus.

Sokrates. Ich mag dir aber doch nicht zutrauen, du möchtest gegen deine eigene Mutter das verübt haben wollen, was man dem Orestes und dem Alkmaion[22]) und anderen nachsagt.

Alkibiades. Laß ab von so lästerlicher Rede, Sokrates.

Sokrates. Nicht der, mein Alkibiades, der behauptet, daß du nicht dergleichen verübt haben möchtest, verdient solche Zurechtweisung von dir, sondern weit eher der, der etwa das Gegenteil sagte! Wenn dir denn die Sache so gräßlich erscheint, daß du nicht einmal sie so zufällig erwähnt wissen willst, kannst du da glauben, Orestes würde, wenn er bei hellem Verstande gewesen wäre und gewußt hätte, was zu tun für ihn das Beste

wäre, es über sich gebracht haben etwas derartiges zu begehen[23])?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Und auch schwerlich ein anderer.

Alkibiades. Nein, sicher nicht.

Sokrates. Unheilvoll also ist, so scheint es, die Unwissenheit über das, was das Beste ist.

Alkibiades. So denke ich.

Sokrates. Und zwar nicht bloß für jenen, sondern für alle anderen?

Alkibiades. Das ist meine Meinung.

7. Sokrates. Dem gegenüber laß uns nun folgende Betrachtung anstellen. Gesetzt, du kämest, weil du deinen Vorteil darin sähest, plötzlich auf den Gedanken[24]), deinen
44 St. Freund und Vormund Perikles, eben ihn und keinen anderen zu ermorden und fändest dich in dieser Absicht an der Haustür desselben ein und fragtest, ob er drinnen sei und dies würde bejaht — ich meine das nicht so als wolltest du wirklich so etwas unternehmen, aber gesetzt, es käme dir der Einfall, der doch bei Unkenntnis des Besten einem Menschen möglicherweise einmal kommen kann dergestalt, daß er auch das Heilloseste einmal für das Beste hält — oder glaubst du das nicht?

Alkibiades. Ganz entschieden.

Sokrates. Gesetzt also, du drängest in das Haus ein und sähest ihn, erkanntest ihn aber nicht und glaubtest, es sei ein anderer, würdest du es da noch über dich bringen ihn zu ermorden?

Alkibiades. Nein, beim Zeus, das glaube ich nimmermehr.

Sokrates. Denn du wolltest doch nicht den ersten besten, sondern eben jenen töten. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und wenn du auch bei öfteren Versuchen dies dein Vorhaben auszuführen immer wieder einen anderen vor dir zu haben glaubtest als den Perikles, so würdest du deinen Angriff wohl unterlassen?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Und glaubst du nun, Orestes würde jemals an seine Mutter Hand angelegt haben, wenn er sie eben so verkannt hätte?

Alkibiades. Nimmermehr.

Sokrates. Denn auch er hatte doch nicht die Absicht das erste beste Weib oder die Mutter irgend eines beliebigen Menschen zu töten, sondern seine eigene.

Alkibiades. Sehr wahr.

Sokrates. Unwissenheit über den Sachverhalt ist also besser für Menschen, die in solcher Lage und solcher Geistesverfassung sind.

Alkibiades. Offenbar.

Sokrates. Du siehst also, daß die Unwissenheit über manche Dinge und für manche Menschen und unter gewissen Umständen heilsam ist und nicht schädlich, wie du vorhin meintest[25]). Nicht wahr?

Alkibiades. Es mag wohl so sein.

8. Sokrates. Wenn du nun weiter auf das Folgende achten willst, so wird es dir (zunächst) vielleicht sonderbar vorkommen.

Alkibiades. Auf was, mein Sokrates?

Sokrates. Auf dies: der Besitz der übrigen Wissensfächer scheint, kurz herausgesagt, wenn er nicht mit der Kenntnis des wahrhaft Besten verbunden ist, dem Besitzer nur selten Nutzen, vielmehr in der Regel Schaden zu bringen. Das mache dir so klar. Hältst du es nicht für unbedingt notwendig, daß wir, wenn wir etwas tun oder sagen wollen, zuvor erst entweder des Glaubens sind[26]) es zu wissen oder es wirklich wissen, sofern wir es ohne Zagen sagen oder tun wollen?

Alkibiades. So will mir's scheinen.

Sokrates. So erteilen uns doch gegebenen Falles immer die Redner ihren Rat, weil sie entweder wirklich zu raten verstehen oder doch glauben es zu verstehen, der eine über Krieg und Frieden, der andere über Mauerbau oder Hafenanlagen. Kurz, was auch immer der Staat

145 St. gegen einen andern Staat oder in seinen innern Angelegenheiten unternimmt, immer sind es die Redner, auf deren Rat er es tut.

Alkibiades. Du hast recht.

Sokrates. Gib nun acht, welche Meinung ich weiter im Anschluß daran entwickele. Du unterscheidest doch zwischen Vernünftigen und Unvernünftigen[27])?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und zwar hältst du die Mehrzahl für unvernünftig, nur wenige für vernünftig?

Alkibiades. Richtig.

Sokrates. Dabei schweben dir doch gewisse unterscheidende Merkmale für beide vor?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Nennst du nun etwa einen Redner, der Rat zu geben weiß, vernünftig, wenn er nicht zugleich weiß, ob es so besser ist und wann es besser ist[28])?

Alkibiades. Gewiß nicht.

Sokrates. Und ich denke, auch den nicht, der sich auf das Kriegswesen an sich versteht, aber nicht weiß, wann und wie lange Zeit es besser ist Krieg zu führen. Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und nicht minder, wenn einer sich darauf versteht jemanden umzubringen oder ihm sein Vermögen zu rauben oder seine Verbannung aus dem Vaterlande zu bewirken, aber nicht weiß, wann es besser ist und gegen wen?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Wer sich also auf so etwas versteht und dabei zugleich die Kenntnis des Besten besitzt — diese Kenntnis kam aber doch auf eins hinaus[29]) mit der des Nützlichen? Nicht wahr?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Ihn also werden wir für vernünftig erklären und für einen Ratgeber[30]), der das Zeug dazu hat dem Staate und sich selbst zu helfen, den in dieser Be-

ziehung Unkundigen[31]) aber für das Gegenteil. Oder wie denkst du darüber?

Alkibiades. Ebenso.

9. Sokrates. Wenn nun einer des Reitens oder des Bogenschießens kundig, oder auch im Faust- oder Ringkampf oder sonst einer Kampfart oder in irgend einem anderen kunstmäßig betriebenen Fach wohl geschult ist, wie nennst du den, der so in rein technicher Beziehung[32]) über das jeweilig Beste Bescheid weiß? Ist es die Reitkunst, dann doch wohl einen Meister im Reiten?

Alkibiades. Ja.

Sokrates. Und ist es der Faustkampf, dann doch wohl einen Meister im Faustkampf, und ist's das Flötenspiel, dann doch einen Meister im Flötenspiel und dem entsprechend weiter. Oder nicht so[33])?

Alkibiades. Doch, so.

Sokrates. Meinst du nun, daß ein solcher Fachkundiger auch notwendig ein vernünftiger Mann sei? Oder wäre das weit gefehlt?

Alkibiades. Weit gefehlt, beim Zeus.

Sokrates. Wie also, meinst du, würde es wohl mit einem Staate bestellt sein, der aus lauter tüchtigen Bogenschützen bestünde und Flötenspielern, ferner Ringkämpfern und sonstigen Künstlern, zu denen sich noch die vorhin erwähnten[34]) Fachkundigen auf dem Gebiete des Krieges und des Mordens gesellen, dazu noch die redekundigen Männer, diese politischen Posaunenbläser, ohne daß doch einer von ihnen im Besitz der Kenntnis des wahrhaft Besten wäre und wüßte, wann und gegen wen alle diese Künste angewandt werden müssen, wenn sie wirklich zum Besten dienen sollen? 146

Alkibiades. Ich denke, schlimm genug, mein Sokrates.

Sokrates. Und zu dieser Meinung würdest du, denke ich, dich vollends bekehren, wenn du darauf achten wolltest, wie ein jeder von ihnen voller Ehrgeiz den anderen zurückdrängt und dasjenige Fach als das wichtigste hinstellt[35]),

In dem er selbst als Erster sich und Meister fühlt

— wobei es sich also nur um das Beste des einzelnen Faches für sich handelt —, während er in dem was für den Staat und für ihn selbst das Beste ist in der Regel fehlgeht, weil er, der vernünftigen Einsicht bar, nur der unsichern Meinung folgt. Haben wir angesichts dieser Erscheinungen nicht vollkommen recht mit unserer Behauptung, ein solcher Staat sei eine wahre Brutstätte der Verwirrung und Gesetzlosigkeit?

Alkibiades. Gewiß, beim Zeus!

Sokrates. Erklärten wir es nun nicht für notwendig[36]), wir müßten, wenn wir etwas ohne Zagen tun oder sagen wollen, zunächst entweder glauben darüber Bescheid zu wissen oder wirklich darüber Bescheid wissen?

Alkibiades. So war es.

Sokrates. Und erklärten wir nicht weiter, daß, wenn man tut, was man versteht oder was man zu verstehen glaubt und wenn damit zugleich die Kenntnis des Nützlichen verbunden ist, man auch das Wohl des Staates und sein eigenes fördern wird?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Geschieht aber das Gegenteil davon, dann werde das weder dem Staate noch dem Einzelnen Nutzen bringen?

Alkibiades. Gewiß, keinen Nutzen.

Sokrates. Wie nun? Bist du noch jetzt derselben Ansicht, oder denkst du anders darüber?

Alkibiades. Nein, noch ebenso.

Sokrates. Erklärtest du nun nicht, du hieltest die meisten für unvernünftig und nur wenige für vernünftig?

Alkibiades. Allerdings.

Sokrates. Führt uns das also nicht auf die Behauptung zurück, daß die meisten in dem, was das Beste ist, fehlgehen, da sie, bar der vernünftigen Einsicht, in der Regel nur der unsicheren Meinung folgen?

Alkibiades. Ja, mit dieser Behauptung hat es seine Richtigkeit.

Sokrates. Für die meisten also ist es ganz heilsam nichts zu wissen noch zu glauben, daß sie etwas wissen[37]); denn sie würden nur um so mehr darauf aus sein, das auch wirklich zur Tat zu machen, was sie wissen oder zu wissen glauben und durch dieses ihr Tun sich meistens mehr schaden als nützen.

Alkibiades. Du hast durchaus recht.

10. Sokrates. Siehst du nun, hatte ich nicht wirklich vollkommen recht mit meiner Behauptung[38]), daß der Besitz der Fachkenntnisse, wenn er nicht mit der Kenntnis des wahrhaft Besten verbunden ist, dem Besitzer nur selten nützt, sondern in der Regel schadet?

Alkibiades. Mag ich damals auch noch geschwankt haben, jetzt stimme ich dir ganz bei, mein Sokrates.

Sokrates. Es muß also jeder Staat und jedes Menschenherz, wenn es richtig mit ihm bestellt sein soll, sich fest an diese Kenntnis des Besten halten, gerade sowie ein Kranker an den Arzt oder ein auf sichere Seefahrt Bedachter an den Steuermann. Denn fehlt es an dieser, 147
so müssen doch wohl notwendig, je stärker der Drang der Seele nach Gelderwerb oder Körperkraft oder anderem dergleichen ist, die daraus entspringenden Fehler um so schwerer sein. Hat es aber einer dahin gebracht, daß er als Allmeister und Tausendkünstler gilt, dabei aber doch jener obersten Wissenschaft bar ist und immer nur im Bann jener anderen Wissenschaften, bald dieser bald jener, steht, wird er dann nicht in der Tat ganz nach Verdienst sich der unbarmherzigen Gewalt des Sturmes preisgegeben sehen, da er ohne Steuermann in dem Ozean der Zeit ein Leben hinbringt, das, denke ich, kein glückseliges Götterleben ist[39])? So scheint mir denn auch hier das Wort des Dichters zuzutreffen[40])

„Vielerlei Dinge verstand er, doch übel verstand er sie alle."

Alkibiades. Wie paßt denn hier dies Dichterwort her, mein Sokrates? Mir scheint dasselbe überhaupt keinen Sinn zu haben.

Sokrates. Doch, es hat einen sehr guten. Nur daß

unser Dichter wie alle Dichter sich darin gefällt in Rätseln zu reden. Hat ja doch alle Poesie von Natur etwas Rätselhaftes an sich, und sie zu verstehen ist nicht jedermanns Sache. Zu dieser ihrer natürlichen Beschaffenheit gesellt sich nun noch der Umstand, daß wenn der vom Dichterdrang erfaßte Mann mit seiner Weisheit geizt und sie uns nicht offen mitteilen, sondern soviel wie möglich verschleiern will, es dann nahezu unmöglich ist herauszufinden, worauf so ein Dichter eigentlich hinaus will. Denn du glaubst doch wohl nicht, Homer, der göttlichste und weiseste aller Dichter, habe nicht gewußt, daß es überhaupt widersinnig sei etwas „übel" zu wissen[41]). Denn kein anderer als Homer ist ja der Urheber dieses Verses über den Margites, wonach er vieles verstehe, aber alles übel verstand. Aber er gefällt sich, denk' ich, eben nur in einer rätselhaften Sprache: statt zu sagen „ein Übel", sagt er übel, und statt zu sagen „zu verstehen" sagt er, verstand. Gibt man seinen Worten die von mir bezeichnete Form, so geht zwar das Versmaß verloren, doch ihr wahrer Sinn tritt hervor, nämlich: „er verstand viele Dinge, aber es war ein Übel (Unglück) für ihn dies alles zu verstehen". Wenn es nun ein Unglück für ihn war vieles zu wissen, so war er offenbar ein minderwertiger und unvernünftiger Mann, wenn anders wir unseren bisherigen Darlegungen trauen dürfen.

Alkibiades. Das dürfen wir, mein Sokrates. Oder welchen Darlegungen sollte ich sonst trauen, wenn diesen nicht?

Sokrates. Du hast recht.

Alkibiades. Und so auch du.

11. Sokrates. Aber, beim Zeus, du siehst doch, wie schwer es ist sich in diesen Dingen zurecht zu finden und du scheinst das eben so zu fühlen wie ich. Denn unaufhörlich schwankst du hin und her, und was dir unumstößlich sicher erschien, das verwirfst du dann wieder und denkst anders darüber. Wenn also jetzt noch einmal
18 St. der Gott, zu dessen Tempel du unterwegs bist, dir er-

schiene und dich, ehe du irgend ein Gebet an ihn gerichtet, fragte, ob du dich zufrieden geben würdest, wenn dir von jenen gleich zu Anfang in Aussicht gestellten Herrlichkeiten etwas zuteil würde oder wenn er es dir selbst frei stellte es dir zu erbitten, was glaubst du wohl von den von jenem gebotenen Gaben annehmen oder durch das Gebet erflehen zu müssen, um deinen wahren Vorteil zu treffen[42])?

Alkibiades. Nun, bei den Göttern, so ohne weiteres kann ich dir nicht darüber Bescheid geben, mein Sokrates, denn dann müßte ich selbst so etwas wie ein Margites sein. In der Tat muß man sehr behutsam sein, wenn man nicht ahnungslos sich selbst Unheil erflehen will[43]), in dem Glauben, es sei etwas Gutes, um dann bald darauf, wie du dich ausdrücktest, Widerruf zu leisten und zu verwünschen was man zuvor wünschte.

Sokrates. Zeigt also der Dichter, dessen ich zu Anfang unseres Gespräches gedachte[44]), nicht ein höheres Maß von Einsicht als wir, wenn er wünschte, Gott möge das Schlimme, auch wenn wir es erfleheten, versagen?

Alkibiades. Ich sollte wohl meinen.

Sokrates. Diesen Dichter also, mein Alkibiades, haben sich auch die Lakedaimonier zum Vorbild genommen, falls sie nicht etwa durch eigene Überlegung darauf gekommen sind. Denn ihr ständiges Gebet in ihren persönlichen wie öffentlichen Angelegenheiten lautet ganz ähnlich: die Götter möchten ihnen zu dem Guten das Schöne verleihen. Das ist es, was man sie beten hört und mehr nicht. Und so sind sie denn bis zur Stunde nicht minder glücklich als sonst irgend ein Mensch. Wenn sie aber auch nicht geradezu immer und überall Glück haben, so liegt die Schuld nicht an ihrem Gebet[45]); es steht doch wohl bei den Göttern das Erbetene zu geben oder zu versagen.

12. Hierzu will ich dir nun noch etwas erzählen, was ich einst von älteren Leuten gehört habe. Bei einem Zerwürfnis zwischen den Athenern und Lakedaimoniern

hatte unser Staat das Schicksal sowohl zu Lande wie zu Wasser in jeder Schlacht zu unterliegen und nicht die Kraft zu einem Siege zu gelangen. Darüber grämten sich die Athener sehr und konnten doch kein Mittel finden sich von dieser Not zu befreien. Der beste Rat schien ihnen der zu sein, zum Ammon zu schicken und ihn zu befragen[46]). Überdies wünschten sie auch Antwort auf die Frage, weshalb denn eigentlich die Götter den Lakedaimoniern lieber den Sieg verliehen als ihnen selbst. „Wir selbst" — so sollten die Boten sagen — „bringen doch unter allen Hellenen den Göttern die meisten und prächtigsten Opfer dar, haben ihre Tempel mit Weihgeschenken geschmückt wie niemand sonst, haben sie Jahr für Jahr durch Veranstaltung der großartigsten und feierlichsten Aufzüge geehrt und dafür einen Geldaufwand gemacht,
49 St. größer, als alle anderen Hellenen zusammen. Die Lakedaimonier dagegen haben sich niemals im geringsten um dergleichen gekümmert, sondern gehen in ihrer Gleichgültigkeit gegen die Götter so weit, daß sie ihnen sogar in der Regel mißgestaltete Opfertiere darbringen und auch in dem sonstigen Ehrenaufwand für die Götter weit knauseriger sind als wir, während sie doch an Reichtum nicht hinter unserer Stadt zurückstehen[47])." Daran schloß sich dann weiter die Frage, was sie tun müßten, um sich von der vorliegenden Not zu befreien. Da ließ der Priester die Abgesandten an sich herantreten und sagte ihnen — offenbar auf Geheiß des Gottes — nichts weiter als dies: So lautet der Spruch des Ammon an die Athener: die fromme Wortkargheit der Lakedaimonier gefalle ihm besser als alle Opfer der Hellenen. Unter der frommen Wortkargheit versteht, wenn ich recht sehe, der Gott nichts anderes als ihr Gebet. Denn es hebt sich in der Tat sehr vorteilhaft ab von denen der anderen. Denn die übrigen Hellenen erflehen von den Göttern, indem sie ihnen dabei zugleich Stiere mit vergoldeten Hörnern darbringen und sie mit Weihgeschenken bedenken, alles Mögliche, Gutes und Schlimmes. Die Götter nun, die ihre Lästerungen

vernehmen, weisen all diesen kostbaren Pomp von Aufzügen und Opfern von sich. So bedarf es denn, wie mir scheint, großer Behutsamkeit und Überlegung, was man von ihnen erbitten muß und was nicht.

13. Auch bei Homer[48]) wirst du ähnliche Äußerungen finden. Denn er sagt von den sich lagernden Troern

> Und man brachte den Göttern vollkommene Festhekatomben,
> Opferduft vom Gefild erhuben die Wind' in den Himmel
> Süßes Geruchs; doch nahmen ihn nicht die seligen Götter,
> Abgeneigt; denn verhaßt war die heilige Ilios jenen,
> Priamos selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs.

Also Opfer und Gaben halfen ihnen nichts, da sie den Göttern verhaßt waren. Denn ich denke, es ist nicht die Art der Götter sich durch Geschenke umstimmen zu lassen, wie ein elender Wucherer[49]). Und auch unserseits nimmt es sich doch höchst einfältig aus, wenn wir in dieser Beziehung von den Lakedaimoniern etwas vorauszuhaben uns anmaßen. Denn es stünde doch traurig, wenn die Götter auf Geschenke und Opfer sähen statt auf unser 150
Herz und unsere Frömmigkeit und Gerechtigkeit[50]). Diese gelten, so sollte ich meinen, bei ihnen weit mehr als großartige Aufzüge und Opfer, die man ihnen Jahr für Jahr, der Staat so gut wie der Einzelne, darbringen kann, auch wenn man noch soviel wider Gott und Menschen gesündigt hat. Nein, unbestechlich, wie sie sind, verachten sie alle diese Gaben, wie der Gott und sein Prophet sagen. Es hat also wohl seine Richtigkeit damit: bei den Göttern wie bei allen vernünftigen Menschen stehen Gerechtigkeit und Einsicht vor allem in Ehren. Einsichtig aber und gerecht sind nur die, die da wissen, wie man sich in seinem Reden und Tun gegen Götter und Menschen verhalten muß. Ich möchte aber auch von dir hören, was du etwa dagegen einzuwenden hast.

Alkibiades. Nun, was mich anlangt, mein Sokrates, so denke ich darüber genau so wie du und der Gott. Denn es wäre ja auch eine Unnatur, wenn ich dem Gott widersprechen wollte.

Sokrates. Nun erinnerst du dich doch deiner Äußerung[51]), du wärest in großer Verlegenheit, aus Furcht, etwa ahnungslos selbst Schlimmes zu erflehen in der Meinung es sei etwas Gutes?

Alkibiades. Gewiß.

Sokrates. Du siehst also: es ist nicht ungefährlich sich dem Gotte mit Gebet zu nahen; denn es könnte sich ja treffen, daß er lästerliche Reden von dir zu hören bekäme[52]) und darum dieses dein Opfer von sich wiese und dich vielleicht auch sonst büßen ließe. Mir scheint es also das Beste, du verharrst in Schweigen. Denn das Gebet der Lakedaimonier wirst du dir schwerlich aneignen wollen. Dazu bist du zu überspannt[53]) — denn damit bezeichnet man ja die verhältnismäßig noch beste aller Arten von Unvernunft. Also nur Geduld! Sie ist so lange unentbehrlich, bis man darüber Belehrung empfangen hat, wie man sich gegen Götter und Menschen zu verhalten hat.

14. Alkibiades. Und wann wird diese Zeit kommen, mein Sokrates? Und wer soll mein Lehrer sein? Gar zu gern möchte ich diesen Mann sehen und kennen lernen.

Sokrates. Der, dem dein Wohl am Herzen liegt. Aber der Fall liegt hier, wie es scheint, so wie beim Diomedes, dem, wie Homer sagt[54]), Athene erst den Nebel von den Augen nehmen mußte,

Daß er die Götter genau und die sterblichen Menschen erkenne.

So muß dieser Mann auch dir zunächst den Nebel von der Seele entfernen, der jetzt sie umwölkt. Denn erst dann kann er dir die Wege zeigen, die dich zur Erkenntnis des Bösen und Guten führen. Denn jetzt, glaube ich, bist du noch nicht reif dafür[55]).

Alkibiades. So nehme er denn hinweg den Nebel oder was er sonst will. Denn, wer er auch immer sein mag, ich bin entschlossen keine seiner Anweisungen unbefolgt zu lassen, sofern ich hoffen darf dadurch ein besserer Mensch zu werden.

Sokrates. Nun, auch er ist von einem erstaunlichen 151 S
Eifer für dich beseelt.

Alkibiades. Bis dahin also will ich mein Opfer verschieben. Das scheint mir das Beste zu sein.

Sokrates. Und daran tust du recht. Denn das ist sicherer als dich einer so großen Gefahr auszusetzen.

Alkibiades. Aber wie nun, mein Sokrates? Diesen Kranz hier will ich dir aufsetzen[56]), da ich der Meinung bin, daß du mir so trefflich geraten hast. Den Göttern aber wollen wir Kränze und alles was sonst der Brauch fordert, dann darbringen, wenn jener Tag mir erschienen ist. Ist es aber der Götter Wille, so wird es nicht lange dauern und er ist da.

Sokrates. Gut. Ich nehme deine Gabe an und würde jedes Geschenk aus deiner Hand mit Freuden annehmen. Und wie Kreon in des Euripides Dichtung[57]) beim Anblick des mit einem Kranze geschmückten Teiresias — welchen Kranz er, wie er berichtet, als Erstlingsgabe aus der Beute empfangen hatte zum Lohn für seine Kunst — ihn mit den Worten begrüßt

> Zum guten Zeichen nehm ich deinen Siegerkranz,
> Denn wie du weißt, bedrängen Sturm und Wogen uns,

so sehe auch ich dieses dein Urteil[58]) als gutes Vorzeichen an. Und ich denke, es bedrängt mich kein geringerer Wogenschwall als den Kreon, und gern möchte ich den Sieg davontragen über deine Liebhaber.

Anmerkungen

zum

Zweiten Alkibiades.

---

[1]) S. 230. Was im ersten Alkibiades bloß fingiert wird, das Gespräch nämlich mit dem Gott, das wird hier insofern zur wirklichen Situation gemacht, als Alkibiades, geschmückt mit dem Opferkranze, auf dem Wege nach dem Tempel vorgeführt wird.

[2]) S. 230. So dürfte hier das *αὐτοί* zu geben sein.

[3]) S. 230. Vgl. Eurip. Phoen. 66. 477. 625 ff.

[4]) S. 230. Auch Platon beruft sich in Sachen des Gebetes in den Gesetzen 931 B auf dieses Beispiel, aber in anderem Sinne als es hier geschieht, nämlich zum Erweis seiner dort aufgestellten These, daß die Götter den Fluch der Eltern erhören.

[5]) S. 230. So der Tod der Antigone und des Haimon.

[6]) S. 231. Die handschriften bieten hier, sinnwidrig und unverständlich, *οἷόν τε εἶναι*. Hermann strich, um den geforderten Sinn (der eine Bezeichnung des ausschließlichen Gegensatzes, also des Entweder — Oder fordert) zu gewinnen, das *τε*. Das genügt aber weder grammatisch noch paläographisch. Das Richtige ist m. E. *οἷον τὸ εἶναι κ. τ. λ.*, wodurch sowohl der Grammatik, welche die Einsetzung des Artikels fordert, wie der handschriftlichen Seite der Frage Rechnung getragen wird.

[7]) S. 232. Einem Einzelding ist überhaupt nichts entgegengesetzt, sondern nur einem Begriff. Die Lehre vom Gegensatz bezieht sich nur auf logische Verhältnisse und nicht auf die Anschauung. Es ist also „Ding" (*πρᾶγμα*) hier im weitesten Sinne zu fassen, wonach es auch „Vorstellung", „Begriff" mit einschließt.

[8]) S. 232. In Platons Protagoras, wo 331 A B und 332 C ff. diese logische Frage der Entgegensetzung berührt wird, wird die Sache schief und unzulänglich behandelt, wobei es unklar bleibt, ob Platon selbst darüber im Klaren war oder nicht. Der Verfasser unseres Dialogs zeigt sich dagegen hier logisch durchaus orientiert. Vgl. meine Beitr. z. Gesch. der gr. Phil. Lpz. 1891. p. 13 u. meine Plat. Aufs. Lpz. 1912 p. 261 f.

[9]) S. 233. Über die Frage der Umkehrung von Urteilen herrschten in der Zeit der älteren Sophistik infolge der völligen Verkennung der Natur des Urteils noch höchst verworrene Vorstellungen. Was die einfache Umkehrung allgemeiner Urteile anlangt, so war sich Platon darüber im Ganzen klar (vgl. meine Pl. Aufs. p. 287 Anm. 2), wie denn auch unser Verfasser damit Bescheid weiß.

[10]) S. 233. Vgl. Il. X, 224:

> Wo zween wandeln zugleich, da bemerkt der ein' und
> der andre Schneller, was heilsam sei.

[11]) S. 234. Griechisch *μεγαλόψυχος*. Vgl. 150 C, wo der Ausdruck wiederholt wird.

[12]) S. 234. Nämlich schon 138 C.

[13]) S. 235. Er erflehte vielmehr Schlimmes, nämlich Schlimmes nicht für sich, sondern für andere, und eben dies war es, was ihn in dem Zustande, in dem er sich befand, befriedigte.

[14]) S. 235. Zu diesem Passus hat der erste Alkibiades p. 105 A ff. unstreitig die Anregung und das Vorbild abgegeben.

[15]) S. 235. Der einzige Fehler dieser offenbar verdorbenen und von den Kritikern, namentlich von Sauppe (in der Praefatio zu der kleineren Züricher Ausgabe) sehr willkürlich behandelten Stelle liegt in den Worten *μὴ μόνον*. Setzt man statt derselben ein *σημανεῖν* ein, das paläographisch dem *μὴ μόνον* nahe genug liegt, so ist wie mir scheint und wie meine Übersetzung zeigt, alles in Ordnung.

[16]) S. 235. Dies „selbst" erhält seine erklärende Ergänzung durch das folgende „jeder andere".

[17]) S. 235. Vgl. Euthyd. 280 D E.

[18]) S. 236. Der Verf. bedient sich hier der homerischen (Il. 2, 303) Wendung *χθιζά τε καὶ πρωϊζά*.

[19]) S. 236. Ein starker und fast beleidigender Anachronismus. Denn Archelaos ward 399 v. Chr. ermordet, also erst nach des Alkibiades und wohl auch des Sokrates Tod. Dieses Schurken Archelaos wird auch im Gorgias gedacht (470 B f.), aber da ist es der Anfang seiner Herrschaft, nicht wie hier das Ende, auf das hingewiesen wird. Übrigens wird der Hergang von Aristoteles und Diodor anders als hier geschildert.

[20]) S. 237. Od. I, 32 ff.

Wehe, wie fälschlich zeihen uns Himmlische öfters die Menschen,
Jeglich Unheil komme von uns, und haben doch Schmerzen
Über das Schicksal hinaus, sie selbst, durch eigene Torheit.

[21]) S. 237. Der Verfasser dieser Verse, die sich auch in den griechischen Anthologien finden, ist unbekannt. Vgl. Xen. Memor. I, 3, 2 *καὶ εὔχετο (Σωκράτης) πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι, ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας, ὁποῖα ἀγαθά ἐστιν* und Plat. Legg. 687 B ff. und 801 B ff.

[22]) S. 238. Die aus der Sage bekanntesten Muttermörder, deren einer die Klytämnestra, der andere die Eriphyle, die Gattin des Amphiaraos umbrachte, beide als Rächer ihrer Väter.

[23]) S. 239. Das „Beste" ist das sittlich Gute und Notwendige. Unwissenheit über dies Beste ist im allgemeinen immer vom Übel. Dagegen ist Unwissenheit in rein zufälligen Dingen unter Umständen auch nützlich, gleichviel ob sie verbunden ist mit Unwissenheit über das Beste oder nicht. Denn in letzterem Fall geht der etwaige Nutzen nicht auf die Unwissenheit über das Beste zurück, sondern auf die über das Zufällige. Zu welchen Konsequenzen die Unwissenheit über das „Beste" führt, ergibt sich am drastischsten aus dem kleineren Hippias, wo eben absichtlich die ganze Rechnung sozusagen ohne den Wirt gemacht ist, d. h. ohne Rücksicht auf das „Beste".

[24]) S. 239. Erinnert etwas an die bekannte Stelle im Gorgias 469 D f.

[25]) S. 240. Vgl. 143 C.

[26]) S. 240. Der Glaube, etwas zu wissen (*τὸ οἴεσθαι εἰδέναι τι*) kommt, in die platonische Terminologie übertragen, der *δόξα* gleich, geht also auf ein Urteil das ebensowohl wahr wie falsch sein kann. Er schließt also die wahre Meinung (*δόξα ἀληθής*) nicht aus. Um aber als Ratgeber in einer Sache aufzutreten, dazu genügt die bloße Meinung, auch wenn sie wahr ist, nach platonischer Anschauung noch nicht; vielmehr fordert Platon dafür ein wirkliches Wissen der Sache. Darüber gibt ganz richtig Auskunft der erste Alkibiades 106 Ef. und 109 Eff. Das *οἴεσθαι εἰδέναι* muß sich durch die Mittelstufe des *οὐκ οἴεσθαι εἰδέναι* zum *εἰδέναι* erheben.

[27]) S. 241. Für das überlieferte befremdende *ἂν δυνηθῶ* dürfte wohl zu schreiben sein *ἂν διανοηθῶ*, und danach habe ich übersetzt. Van Heusde suchte anders zu helfen, nämlich so, daß er das *ἂν δυνηθῶ* dem Alkibiades gab, was aber auch seine Bedenken hat.

[28]) S. 241. Vgl. Alkib. pr. 107 Ef.

[29]) S. 241. Vgl. 141 C, wo es wenigstens indirekt gesagt war; dem Sinne nach aber in dem ganzen Abschnitt 140 Dff.

[30]) S. 241. Nach dieser Stelle könnte man den zweiten Alkibiades als eine Art Fortsetzung und Ergänzung des ersten Alkibiades ansehen. Hat letzterer die Frage, wie man sich befugt mache als Ratgeber im Staate aufzutreten, bloß bis zur Forderung der Selbsterkenntnis geführt, so zeigt der zweite Alkibiades hier und 146 Ef., wie die Kenntnis des Besten allein dazu führe, einen guten Staatsmann abzugeben. Diese Kenntnis des Besten hat nämlich zur Voraussetzung die Selbsterkenntnis. In diesem Sinne heißt es p. 150 E in unserem Dialog: „so muß man auch von deiner Seele nur erst den Nebel entfernen, der sie jetzt noch umwölkt (d. h. Selbsterkenntnis schaffen); dann erst kann man dir die Wege zeigen, die dich zur Erkenntnis des Bösen und Guten führen". Freilich werden wir in dem einen wie in dem anderen Fall nur an die Schwelle der Sache geführt.

[31]) S. 242. Für das unerträgliche *ποιοῦντα* dürfte wohl *ἐπαΐοντα* einzusetzen sein, wie ich übersetzt habe. Schneider suchte mit *τοιοῦτον* für *ποιοῦντα* zu helfen.

[32]) S. 242. Daß für *κατὰ ταύτην τὴν τέχνην* einzusetzen sei *κατ' αὐτὴν τὴν τέχνην* „in rein technischer Beziehung" habe ich in dem Pgr. Weimar 1880 p. 4 f. gezeigt. Vgl. 146 A.

[33]) S. 242. Vgl. Alk. pr. 108 B.

[34]) S. 242. Das *οἷς ἄρτι εἰρήκαμεν* ist vorausgeschickter Relativsatz, was meist verkannt worden ist.

[35]) S. 242. Dies Zitat aus der Antiopē des Euripides findet sich auch Gorgias 484 E.

[36]) S. 243. Vgl. 144 D.

[37]) S. 244. Unter dem Wissen ist hier bloß das Fachwissen zu verstehen, nicht das Wissen des Besten. Darum fehlt auch hier *παρέκηται δὲ τὸ ὠφελίμως*, das oben 146 C stand.

[38]) S. 244. Vgl. 144 D.

[39]) S. 244. Diese Stelle ist in den Hss. stark, aber m. E. nicht unheilbar entstellt. Sehe ich recht, so muß sie lauten: *ἆρ', οἶμαι, ἄνευ κυβερνήτου διατελῶν ἂν πελάγει χρόνου* (für *χρῶνον* der Hss.) *οὐ μακάριον* (für *μακρὸν*) *βίον θεῶν*, wonach ich übersetzt habe. Dem Sinn wird dadurch voll Genüge getan und der paläographischen Wahr-

scheinlichkeit wird nichts vergeben. Die Wendung *τὸν βίον διατελεῖν* (ohne Partizip) ist ganz gewöhnlich. Vgl. auch zu dem *διατελεῖν* mit bloßem Akkusativ in unserem Dialog 142 A. Daß *πέλαγος* in der Prosa vorzugsweise bildlich verwendet wird, wie hier, ist gleichfalls eine bekannte Sache. Im vorhergehenden Satzglied bin ich J. G. Schneider gefolgt, der die Worte *ἄνευ γὰρ ταύτης* an den Anfang des Satzes stellt.

[40]) S. 244. Diese uns nicht erhaltene Dichtung, ein komisches Epos, nach dem Helden derselben Margites genannt, schrieb das Altertum dem Homer zu. Der Vers mochte wohl lauten *πολλ' ἠπίστατο ἔργα, κακῶς δ' ἠπίστατο πάντα.* Für den Sinn, der hier künstlich den Worten entlockt wird, ungefähr nach dem für Behandlung des Simonideischen Gedichtes im Protagoras angewandten Rezept, ist natürlich unser Verfasser verantwortlich, nicht etwa der Verfasser des Epos.

[41]) S. 245. Damit wird eben dasjenige bezeichnet, was dem Alkibiades bei seiner vorhergehenden Antwort vorschwebte. Er begriff nicht, wie man etwas zwar wissen, aber doch „übel" wissen könnte. Die Lösung, welche Sokrates im folgenden gibt, ist diese: statt zu sagen: „es ist ein Übel (Unglück) alles zu verstehen", sagt der Dichter irreführend: „er verstand alles übel".

[42]) S. 246. Dies ist der Sinn dieser Worte, die nicht zu übersetzen sind „um die günstige Gelegenheit zu benutzen", wie es in den Übersetzungen geschieht.

[43]) S. 246. Vgl. 142 D.

[44]) S. 246. Vgl. 143 A.

[45]) S. 247. Damit will der Verf. sagen, die Schuld liege vielmehr an einer falschen Vorstellung von dem, was ihnen gut (heilsam) ist. Auch eine Niederlage kann unter Umständen heilsam sein.

[46]) S. 247. An dieser Darstellung hat wohl die Phantasie mehr Anteil als die Wirklichkeit.

[47]) S. 248. Vgl. Alk. pr. 122 D ff.

[48]) S. 248. Il. 8, 548 ff.

[49]) S. 248. So die Überlieferung. Indes ist es nicht unwahrscheinlich, daß für *τοκιστήν* mit Gedike zu schreiben ist *δικαστήν* „Richter".

[50]) S. 249. Hierzu vgl. Legg. 905 D ff., wo Platon sich in ganz ähnlicher Weise ausspricht.

[51]) S. 249. Vgl. 148 B.

[52]) S. 249. Vgl. Legg. 821 C.

[53]) S. 249. Vgl. 140 C und Anm. 11.

[54]) S. 249. Il. 5, 127 ff.

[55]) S. 249. Vgl. Anm. 30.

[56]) S. 250. Dies ist eine ziemlich gesuchte Nachahmung der bekannten Szene des Sympos. 212 E.

[57]) S. 250. Eur. Phoen. 858 f.

[58]) S. 250. Bezieht sich auf die obigen Worte des Alkibiades „da ich der Meinung bin usw."

Register.

opp. bedeutet den Gegensatz, dist. den Unterschied der Begriffe.

A.

Absichtlichkeit und Unabsichtlichkeit (*ἑκών, ἄκων*) 35 ff.
Achaier 166.
Achaimenes 183.
Achilleus 22 ff. 73. 115.
Adel (und Plebs) 183 f.
Agamemnon 33.
Agis 188.
Aglaophon, Vater des Polygnotos 111.
Aiakos 73. 184.
Aias 35.
Aigina 184.
Aischines der Sokratiker 227 f.
Aisopische Fabel 186.
Alkibiades 149 ff. (Liebhaber, Stolz). 183 (Abstammung).
Alkmaion 238.
Amestris, Perserkönigin 187.
Ammon 247 f.
Anaxagoras 54. 56. 179.
Andromache 115.
Andros, Insel 124.
Anlagen, natürliche 183 f.
Antilochos 118.
Apemantos, Vater des Eudikos 22. 37.
Apollo 65.
Apollodoros aus Kyzikos 124.
Archelaos von Makedonien 236.
Archidamos von Sparta 188.
Archilochos 107.
Archonten (athenische) 61.
Argos 35. 183.
Aristides (Ailios) 4. 13. 227.
Aristoteles 46. 47. 48. 101. 102. 126.
Arithmetik 108 f. 119. 193.
Artaxerxes 184. 187.
Arzt 109. 118. 121. 122. 159. 203. 233. 244.
Astronomie 30. 60.
Athen, Athener 124 f. 151 ff. 205. 235. 246 ff.
Athene 68 f. (Natur) 249.
Augen (*ὀφθαλμοί*) 40 f. 78. 83 ff. 193. 206 ff. 233.

B.

Bacchantinnen 113.
Bacchische Schwärmerei 113.
Banausische Gewerbe 204.
Barbaren 182. 188.
Baukunst 118. 155.
Begeisterung (*ἐνθουσιασμός*), korybantische, 112 f.
Begriff (Inhalt und Umfang) 64 ff. 164 f. Unterschied zwischen Eigenschaftsbegriffen und Zahlbegriffen 88 ff.
Begriffserklärung dist. Beispiel (*παράδειγμα*) 64 ff.
Belehrung 160 ff. (*μανθάνειν.*)
Beratungskunst 154 ff. 192 ff.
Berufstätigkeit (*ἐπιτηδεύματα*) 61.
Beschaffenheit s. Eigenschaft.

Besonnenheit (*σωφροσύνη*) 203 f. 208 f.
Bessere, das (*τὸ βέλτιον*) 22 ff. (Deutung dieses Begriffs) 156 ff. 212.
Bestattung 71 ff.
Beste, das (*τὸ ἄριστον*) 71 ff. 239 ff. 243 ff. (Wissen des Besten).
Beten, das 230 ff. s. Gebet.
Bias 53 f.
Bildhauerei 111. 234.
Bildung, kunstgerechte 110 ff. dist. göttliche Begeisterung.
Bildungseifer (*μελέτη*) 189 ff.
Bildwerke 83.
Blödsichtigkeit 40 f.
Bogenschütze, der 42. 242.
Boiotier 166.
Brauchbare, das (*τὸ χρήσιμον*) 78 ff. als Erklärung für *καλόν*.
Brettspiel (*πεττεία, πεττευτική*) 163.

C.

Chalkis auf Eretria 114 (Heimat des Dichters Tynnichos).
Cheiron 35.
Chormeister 192.
Chortanz 191.

D.

Daidalos 54. 111. 183.
Damon, der Musiker 179.
Dämonium des Sokrates 149. 152 f. 188. 196.
Dardanos 74.
Deinomache, Mutter des Alkibiades 152. 187.
Delphi 199. 206 (delphischer Spruch).
Dichter und Dichtung 108 (ihre Hauptthemata). 109 ff. 112. 113 (Charakteristik der lyrischen Poesie). 245 (die D. reden in Rätseln). 31 (Dichtungsarten).
Dichterwort über das Gebet 237.
Diomedes 249.
Disjunktion 102.
Dithyrambos 113.
Doppelgänger des Sokrates 62 ff.

E.

Eigenschaft (*πάθος*) 92 (als Prädikat im Urteil), Eigenschaften haben (*πάσχειν*) 90 ff.
Eigenschaftsbegriffe (*ποιόν*) und Zahlbegriffe (*ποσόν*) 86 ff.
Eingebung, göttliche (*θεία μοῖρα*) 113 ff.
Einheit der Denkart (*ὁμόνοια*) 193 ff.
Einnahmen der Sophisten 55 ff. s. Honorare.
Eins und Zwei 167.
Einsicht (*φρόνησις — ἀφροσύνη, γιγνώσκειν — ἀγνοεῖν*) und ihr Gegenteil 190 ff. 208 f. 238. Vgl. Sachkunde.
Elfenbein (*ἐλέφας*) 69. 89.
Elis, Heimat des Hippias 23. 53. 63. 65 (Heimat schöner Stuten). 73.
Epeios 111.
Ephesos 106. 125.
Ephoren 184.
Epidauros 106.
Epos 113 ff.
Erchia (attischer Demos) 187.
Erechtheus 205.
Eudikos, Gastfreund des Hippias 22 ff. 37 f. 62.
Euripides 112. 168. 250.
Europa 152. 235.
Eurysakes 183.

F.

Fabel vom Fuchs und dem Löwen 186.
Fachkunde 242 ff. (opp. Wissen des Besten).
Fähigkeit (*δύναμις*) 27 ff. Vgl. Vermögen.
Faustkampf (*πυγμή*) 242.
Feigheit (*δειλία*) 172 f.
Feldherrenkunst (*στρατηγική*) 123 f. 236 (die damit verknüpften Leiden).
Festversammlung vor einem Rhapsoden 115 f.
Finden (*εὑρεῖν*, Selbstfinden) opp. lernen (*μανθάνειν*) 154 f.

Fischer (*ἁλιεύς*) 121.
Flötenspiel (*αὐλητική*) 112. 154. 191. 242.
Forschen (*ζητεῖν*, suchen) opp. lernen (*διδάσκεσθαι, μανθάνειν*) 161.
Frage und Antwort s. katechetisches Verfahren.
Frauen 61. 122f.
Freiheit (*ἐλευθερία*) 185. 210f.
Freiwilligkeit s. Absichtlichkeit.
Freundschaft (*φιλία*) def. 193ff.
Friede (*εἰρήνη*) 158. s. Krieg.
Fuß und Schuh 196ff.

G.

Gebet (*εὐχή*) 230ff.
Gebrauch (*χρῆσις*) einer Sache 199ff (opp. Verfertigung derselben).
Gedächtniskunst (*τὸ μνημονικόν*) 31. 32. 61.
Gegensätze, Gegenteil (*ἐναντίον*) 29ff. (ihre Beherrschung durch den Lügner). 231ff. 241.
Gehör (*ἀκοή*) 83ff.
Gelderwerb (*χρηματισμός*) 204.
Gemälde 83.
Geometrie (*γεωμετρία*) 29f.
Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) 43f (ob Fähigkeit oder Wissen?) 63f. 168ff (Verh. zum Nutzen). 210.
Gesang (*ᾠδή*) 157. 191.
Geschlechtsbegriff u. Zahlbegriff 88ff.
Gesetz (*νόμος*) 58f. (sein Wert). Gesetze 78. 83f.
Gesetzmäßigkeit (*νόμιμον*) 59. 76f.
Gesicht (*ὄψις*) 83ff. s. Augen.
Gesundheit (*ὑγίεια*) 159. 165. 193. 231f. s. Hygiene.
Glaukon (Homerkenner) 107.
Goethe 16.
Gold (*χρυσός*) 68ff. (macht alles schön). 69. 89.
Gorgias 54f.
Gott, Götter (*θεός, θεοί*) 67f. 130ff. (ihr Verhältnis zum Gebet). 160 (Gott der Freundschaft).
Gottbegeisterung (*ἐνθουσιασμός, θεία δύναμις*) 112f. 125.
Gottwohlgefälligkeit 210f.
Griechenland 151f.
Griechisch sprechen 168ff.
Grammatik (*γραμματική*) 31.
Gürtel der Königin 187.
Gute, der (*ὁ ἀγαθός*) 29. Gute, das (*τὸ ἀγαθόν*) 59. 80ff. 172f. Verhältnis zum Schönen 81ff. 172ff.
Gymnastik 157f. 197f. Das Gymnastische (*τὸ γυμναστικόν* in prägnantem Sinn) 157f.

H.

Hahn 78.
Handeln, Handlung (*πράττειν, πρᾶξις*) 177ff.
Handwerker (*δημιουργοί*) 203. 233f.
Harmonik (*ἁρμονική*) 31. 113.
Häßlichkeit (*τὸ αἰσχρόν*) 79. 172ff. (Verwerflichkeit).
Heilkunst (*ἰατρική*) 42. 118. 120. s. Arzt.
Hekabe 115.
Hekamede 120.
Hektor 35. 115.
Hellenen 71. 168. 247. s. Griechen.
Hellespontos 38.
Hephaistos 183.
Hera 63. 71.
Herakleides aus Klazomenä 124.
Herakleiischer Stein 112.
Herakles 74. 183.
Herakliden 184.
Heraklit von Ephesos 66f. (Ausspruch).
Heroen 61. 74.
Hesiod 107ff.
Hinken (absichtliches) 40.
Hippias von Elis 22ff. (Vortrag über Homer) 62. 23 (Beziehungen zu Olympia). 52f (seine diplomatische Tätigkeit, namentlich in Sparta). 58f (über das Wesen der Gesetze). 31 (Dichtungsarten, in denen er sich versucht hat). 31f. (Gedächtniskunst cf. 61).
Hirt 122.
Homer 22ff. 106ff. 165f. 233.

237. 245 (als Dichter des Margites). 248.
Homeriden 5.
Honorar (der Sophisten) 55 ff.
Horomazes (Ormuzd) 185.
Hunde 41.
Hygiene 155. 159.

I. (J)

Jamben 113.
Ideenlehre (Anklänge daran) 63 ff. 68. 76 ff. 98. 101.
Ilias 22 (schöner als die Odyssee). 121. 165 f.
Inykos (sizilisches Städtchen) 55. 56. 58.
Ion aus Ephesos 106 ff. (Rhapsode).
Isolochos 180.
Ithaka 115.
Jugendbildung (*παιδεία*) 61.

K.

Kalliades 180.
Kallias 180.
Katechetisches Verfahren 153. 167 f. 171 f.
Kenntnis (*ἐπιστήμη*) des Besten 240 ff.
Keos (Insel) 55.
Kindersegen 236 f. (unter Umständen ein Unglück).
Klazomenä 124.
Kleinias, Vater des Alkibiades 149. 152. 166. 168. 205. 235.
Kleinias Bruder des Alkibiades 179 f.
Klug, Klugheit (*φρόνιμος, φρόνησις*) 26.
Knöchelspiel (*ἀστραγαλισμός*) 161.
Komödiendichter 184.
Koroneia 166.
Körper (*σῶμα*) 78 (schöner). 201 ff (K. und Seele).
Körperhaltung, gute und schlechte (*εὐσχημοσύνη — ἀσχημοσύνη*) 40.
Korybanten, Korybantentaumel 113. 116.
Krankheit (*νόσος*) 165. 211. 231 ff. 244.
Kranz (*στέφανος*) 107 (goldener für Rhapsoden).
Kriegswesen 108. 123. 156. 159 ff. 171 ff. 241. 242.
Kunst (*τέχνη*) 30 ff. 42. 110. (ihre Beurteilung). 119 ff. 154 ff. (K. des Ratgebers).
Kunstverstand (*τέχνη*) 113 ff.
Kyros 152.
Kyzikos 124.

L.

Lakedaimon, Lakedaimonier 56. 246 ff (ihr Gebet). S. Sparta.
Lampido, Tochter des Leotychides 187.
Landwirtschaft 202.
Läufer, Wettläufer (*δρομεῖς*) 38 f. 78. 164 f.
Lehrer (*διδάσκαλος*) 160. 162. 170 f. 179 f.
Leier (*λύρα*) 66 (schöne).
Leontini 54.
Leotychides 187.
Lernen (*μανθάνειν*) 154 (opp. Selbstfinden). 160.
Lesen und Schreiben 154. 170.
Liebesgenüsse (*ἀφροδίσια*) 85.
Liebhaber (*ἐραστής*) 150 ff. 204 ff. 204 (Körperliebe — Seelenliebe).
Lüge, Lügner (*ψεῦδος, ψευδής*) 25 ff.
Lust (*ἡδονή*) 83 ff (durch Auge und Ohr). 94 f. (die unschädlichste L.).

M.

Mädchen, schönes (*παρθένος καλή*) 64 ff. 74.
Magnet (*λίθος Ἡράκλεια, μαγνῆτις*) 112 ff. 116 f.
Makedonien 236.
Malerkunst 111.
Mann (*ἀνήρ*) 190 ff (tüchtiger). Verhältnis zum Weib 194 f. 212 f. (der freie Mann).
Märchen (*μῦθοι*) 61.
Margites 244 ff.
Meidias, der Wachtelzüchter 182.
Meinung (*δόξα*) 176 (schwankende). 243. 253.

Melampos 121.
Menge, die große (*πλῆθος*) 59. 85. 163 ff. 169 f.
Menschen (*ἄνθρωποι*) 67 f. (und Götter). 83 (schöne). 108. 165 (gerechte u. ungerechte). 201 ff. (Mensch u. sein Körper).
Menschenverkehr 108.
Messenien 186.
Meßkunst (*μετρητική*) 193.
Metion, Vater des Daidalos 111.
Metrodoros aus Lampsakos 107.
Mnemonik 31. s Gedächtniskunst.
Musaios 116.
Musen, Musenkunst 112. 158 f.
Musik 83. 112. 158 f. (musisch, musikalisch).
Myrmidonen 35.

N.

Neoptolemos 61.
Nestor 24 (der Weiseste vor Troja). 61. 118. 120.
Nicht wissen 175 ff.
Nützliche, das (*ὠφέλιμον*) 59 f. (dist. *χρήσιμον*). 80 ff. 243. 168 ff. (dist. gerecht).

O.

Odyssee 22. 120. 121. 165 f.
Odysseus 22 ff. 115. 166.
Oidipus 230 ff. (sein Gebet). 235.
Olympia 23 (Spiele). 30.
Olympos 112.
Opferbräuche 247 f.
Orakelspruch 65.
Orestes 238. 240.
Ormuzd 185.
Orpheus 112. 116.

P.

Panathenäen 106.
Panopeus, Vater des Epeios 111.
Passende, das (*πρέπον*) 75 ff. (Verhältnis zum Schönen). 99.
Patroklos 118.
Pelops 74.
Penelope 166.
Peparethos (Insel), Peparethier 175.
Perikles 150. 151. 178 ff. 188. 239 f.
Perser, Perserreich 181 ff.
Perseus 183.
Personifikation 78. 100.
Pferd, Pferdeseele 41. 78. 123.
Phainarete 205.
Phanosthenes aus Andros (Feldherr) 124.
Pheidias 68 ff.
Phemios 112.
Philosophie als Herrscherkunst 227.
Phthia 33.
Pittakos 53.
Polygnotos 111.
Pramneischer Wein 120.
Priamos 115.
Prodikos 55.
Protagoras 55.
Proteus 125.
Pupille 207 f.
Pythodoros 180.
Pythokleides 179.

R.

Raserei (*μανία*) 231 ff. (logisches Verhältnis zur Vernünftigkeit, *φρονεῖν, φρόνησις*).
Ratgeber (*ξύμβουλος*) 154 ff. 240 ff.
Rechenkunst (*λογιστική*) 27 ff.
Rechenunterricht 170.
Recht und Unrecht (*δίκαιον — ἄδικον*) 159 ff.
Rechtschreibung (*ὀρθῶς γράφειν*) 155.
Rede (*λόγος*) 199. 203 (Verkehr durch Rede). 95 f. (Reden der Sophisten).
Redner (*ῥήτωρ*) 240 ff.
Reichtum (*πλοῦτος*) 209 f.
Reitkunst (*ἱππική*) 57 f. 123. 189. 242.
Rhapsoden 106 ff. Rhapsodenkunst 117 ff.
Rhythmik 31. 113.
Rinderhirt 122.
Ring 197. Ringschneidekunst 198.
Ringkunst (*πάλη*) 39 78. 155. 157 f. 180. 242.
Rudermeister 191.
Rührlöffel 96 f. (aus Feigenholz).

S.

Sachkunde (*εἰδέναι*) 163ff. 179f. 190f. 208f. 238.
Salamis 183 (Vaterland des Eurysakes).
Samos 111.
Schein und Wirklichkeit (*δοκεῖν — εἶναι*) 75ff. 85.
Schiffbau 156.
Schiffahrt 189.
Schimpflichkeit (*αἰσχρόν*) 172ff. s. häßlich.
Schläge 72 (Drohung damit).
Schleiermacher 10.
Schön, Schönheit (*τὸ καλόν*) 62ff. (Versuche der Definition). 99. 101. 171ff. 81ff. (Verhältnis zum Guten, *ἀγαθόν*).
Schusterkunst 190. 197. 200. 234.
Seele (*ψυχή*) 42ff. (bessere und schlechtere). 201ff (Verhältnis zum Körper).
Seherkunst (*μαντική*) 108. 120. 121. 155.
Sehkraft 193.
Sein, Wesen (*οὐσία*) 89f. 75ff. (Sein u. Scheinen).
Seinige, das (*τὸ ἑαυτοῦ πράττειν*) 195ff.
Selbst (*αὐτός*) 199ff.. 202 def.
Selbsterkenntnis 188ff. 203f. 208ff.
Selbstzucht 196ff.
Singen 157.
Sinnesempfindungen (*αἰσθήσεις*) 85f.
Sizilien 55. 58.
Sklaven 42. 122.
Sokrates 32f. (als Meister der Fangschlüsse von Hippias gekennzeichnet). 89 (seine Selbstverteidigung). Selbstcharakteristik 33. 36f. 38. 66. 70. 75. 84. 88. 95f. 111. Abstammung 183. sein Doppelgänger 62ff. 153 (lange Reden). 250 (seine Bekränzung).
Solon 61.
Sophisten 54ff.
Sophroniskos, Vater des Sokrates 205.
Sparta, Spartaner 56ff. 166. 181ff. 183. ihr Reichtum 57. 186. ihre Gesetze 57ff. ihre Könige 184. ihre Freude an Altertumskunde 61. ihr Gebet 246ff.
Speisen, gesunde 109. 158f. 176f.
Spiegel (*κάτοπτρον*) 207ff.
Sprichwörter 89. 96. 182. 184.
Stein, herakleïscher 112.
Sternkunde 60.
Stesimbrotos aus Thasos 107.
Steuermannskunst (*κυβερνητική*) 118. 122. 177. 181. 191. 192. 244.
Stimme (*φωνή*) 40.
Stute 65. 66.
Sykophanten 236.

T.

Tanagra 166.
Tantalos 74.
Tanzlieder 113.
Tapferkeit (*ἀνδρεία*) 172ff.
Taubheit 193.
Thales von Milet 53.
Thamyros 112.
Theodoros aus Samos 111.
Theoklymenos 121.
Thessalien 57f.
Thetis 35.
Tod u. Leben 173.
Topf (der schöne) 66ff. 69. 74. 98.
Troer, Troja 24. 33. 61. 115. 166.
Tüchtigkeit (*ἀρετή*) 189ff. s. Tugend.
Tugend (*ἀρετή*) 57 (lehrbar). 189ff. 210.
Tun (*ποιεῖν*) und Vollbringen (*ἐργάζεσθαι*) 39.
Turnkunst 157. 202. s. Gymnastik.
Tynnichos, Dichter 114.

U.

Übel u. Gut (*κακόν — ἀγαθόν*) 172ff.
Unrecht tun (*ἀδικεῖν*) 44.
Unvermögen (*ἀδυναμία*) 79f.
Unvernunft (*ἀφροσύνη*) 231ff.
Unwissenheit 59. 79. 178f. 238ff.
Ursache (*αἴτιον*) u. Wirkung 81ff. 94f.

Urteil, disjunktives 102. Umkehrung der Urteile 249.

V.

Vergleiche 73 (Mühlstein). 82 (Das Schöne der Vater des Guten). 125 (Proteus). 169 (abgetragenes Kleid). 213 (Storchenliebe).
Vermögen (*δύναμις*) 27 ff. 79 ff.
Vernünftigkeit (*φρόνησις*) opp. Unvernunft (*ἀφροσύνη*) 231 ff. 241. 243.
Verzückung 112.
Volksredner 153. 170.

W.

Wachtel 78.
Waffenhandwerk 194.
Wagenlenkerkunst (*ἡνιοχεία*) 117 f. 121 f.
Wahrhaftigkeit u. Lügenhaftigkeit (*ἀληθές — ψευδές*) 26 ff.
Wahrheit (*ἀλήθεια*) 59.
Weberkunst (*ὑφαντική*) 198.
Weisheit (*σοφία*) 79 (das Schönste).
Weisheitslehre 53 f. s. Sophisten.
Werdende, das (*γιγνόμενον*) 81 ff.
Werkzeug (*ὄργανον*) 41. 78.
Wesen (*οὐσία*) 89 f.
Wettläufer 38 f.
Wirkung u. Ursache 81 ff. 94 f.
Wissen, Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) 30 ff. 59. 79. 154 ff. 161 ff. 175 ff. 243 f. (dist. Wissen und Glauben, daß man wisse).
Wissensfach (*ἐπιστήμη, τέχνη*) 30 ff. 42.
Wohlfahrt 209 f.
Wohlgeruch 85.
Wohlverhalten (*εὖ πράττειν*) 174 ff.
Wollspinnerei 194.
Wortklaubereien 89 f. 95.

X.

Xanthippos, Vater des Perikles 150.
Xerxes 152. 184.

Z.

Zahlen 93 f. 167. 193.
Zenon 180 (der Eleate).
Zethos 74.
Zeus 183. 237.
Ziemende, das (*τὸ πρεπῶδες*) 212.
Zimmermannskunst (*τεκτονική*) 234.
Zitherspiel (*κιθαριστική*) 112. 123. 154 f. 157 f. 179. 200.
Zopyros 185.
Zoroaster 185.
Zustand (*πάθος*) 91 ff.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

PLATON
GASTMAHL

NEU ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

von

OTTO APELT

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 81
LEIPZIG 1926 / VERLAG VON FELIX MEINER

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechtes, vorbehalten.

Vorwort.

Wenn neben der in der „Philosophischen Bibliothek" bereits vorhandenen Übersetzung des Symposion mit diesem Bändchen noch eine zweite erscheint, so hat das seinen Grund darin, daß es mir von verschiedenen Seiten mehr oder weniger dringend nahe gelegt wurde, mich zu einer Übersetzung und Bearbeitung auch des Symposion zu entschließen. Ich meinerseits hätte die Hand dazu nicht gerührt, wenn nicht die Rücksicht auf den einheitlichen Charakter der Gesamtausgabe dabei erheblich, ja entscheidend ins Gewicht gefallen wäre. Nicht als ob ich mir etwa einbildete, mit meiner Übersetzung eine Meisterleistung vollbracht zu haben — ich bin mir der Schwächen derselben recht wohl bewußt —, wohl aber glaube ich in der genannten Hinsicht der Sache einen Dienst geleistet zu haben. Bei Übersetzungen spielt ja neben der Forderung der Richtigkeit, bei der grammatische und textkritische Gesichtspunkte in Frage kommen, die Geschmacksfrage eine erhebliche Rolle. Nicht nur der Geschmack der Zeiten wechselt; auch in der nämlichen Zeit stehen widerstreitende Geschmacksrichtungen einander gegenüber. In der Malerei tritt uns das am auffallendsten entgegen. Aber auch auf literarischem Gebiet läßt sich ein ähnlicher Zwiespalt wahrnehmen, und bei Übersetzungen tritt uns dieser Gegensatz um so greller entgegen, je mehr man meinen sollte, daß die Bindung an das Original hier eine übereinstimmende Marschroute vorschriebe. Allein das Band, das

den Übersetzer an das Original fesselt, ist dehnbarer und nachgiebiger als man denken sollte, und welche spaltende Wirkung hat auch hier die Mannigfaltigkeit der Geschmacksrichtungen überhaupt! Was den einen steif, spröde oder bizarr erscheint, das stellt sich den anderen als stilvoll, stimmungsvoll und durch die Weihe der Kunst geadelt dar. Der geteilte Geschmack des Publikums will sich eben auch in den Übersetzungen berücksichtigt sehen. Mögen denn also beide Übersetzungen friedlich nebeneinander der großen Sache Platons dienen.

Dresden, den 6. Januar 1923.

Otto Apelt.

Einleitung.

Fragt man nach derjenigen Schrift Platons, die uns mit einem Blick die Größe und Vielseitigkeit seiner Gestaltungskraft einerseits, die Höhe und Eigenart seines philosophischen Standpunktes anderseits überschauen läßt, so kann die Wahl kaum zweifelhaft sein: sie wird schwerlich auf einen anderen Dialog fallen als auf das Symposion. Hier gilt es ihm, ein lebenswahres und lebenswarmes Bild zu geben von der Art, wie Sokrates seinen Beruf als Jugenderzieher auffaßt, wie er seine Liebe zu den Jünglingen betätigt als berufenster irdischer Vertreter des himmlischen Eros. In den meisten anderen Dialogen ist Sokrates in der Hauptsache nur das Sprachrohr Platons für dessen eigene Dialektik, wenn dabei auch die charakteristischen persönlichen Züge des Sprechers nicht zu kurz wegkommen. Im Symposion dagegen handelt es sich unmittelbar um die Person des Sokrates. Man kann dies auch wohl sagen von der Apologie und von dem Phaidon: beide dienen der Verherrlichung und sozusagen monumentalen Verewigung des Andenkens des Sokrates. Allein die Selbstverteidigung gegen eine frivole Todesanklage ist nicht die Rolle, in der ein Mann wie Sokrates seinen innersten Wert zur Schau stellen wird: je charaktervoller er ist, um so zurückhaltender wird er in dieser Beziehung sein. Was aber den Phaidon betrifft, so gilt es da, die Schatten des Todes zu bannen, deren Macht die Gemüter aller Anwesenden umfangen hält. In der Beklommenheit, in der alle, in der Verzweiflung, in der einzelne der Anwesenden sich befinden, spiegelt sich an sich schon die unvergleich-

liche Persönlichkeit des Sokrates ab. Im übrigen galt es, künstlerisch genommen, dem Sokrates eine Rolle zu erteilen, der nur Platon selbst mit seiner Dialektik gewachsen war: nur der Beweis der Unsterblichkeit, die Überzeugung also von einem Wiedersehen, konnte hier befreiend auf die Stimmung der Anwesenden wirken. Hier durfte keine Diotima helfend und ergänzend eingreifen, hier mußte, was die lehrhafte, also die durchaus überwiegende Seite des Dialogs anlangt, Platon den Sokrates selbst zum Urheber und Träger seiner Dialektik machen.

Ganz anders in unserem Dialog. Hier kommt es dem Platon nicht auf die Maske an, die wir den Platonischen Sokrates nennen, sondern darauf, den Sokrates selbst zu schildern wie er leibt und lebt, wie er sich gibt in Scherz und Ernst. Sein Geselligkeitstrieb, der es ihm unmöglich macht jemals als Spielverderber aufzutreten oder irgend etwas abzuschlagen, was innerhalb der Grenzen des Anstandes und der Sittlichkeit liegt, seine Ironie und Schalkhaftigkeit bei unverbrüchlicher Geradherzigkeit, seine Liebe zur Jugend, verbunden mit dem rastlosen Eifer sie zur Erkenntnis ihres besseren Ich zu bringen, seine unglaubliche Selbstbeherrschung in allen Lagen des Lebens unter gänzlicher Verachtung aller körperlichen Beschwerden und etwaigen Gefahren — alles dies sollte dem Leser lebhaft vor die Augen treten, geschildert durch den Griffel eines Genius, in dem sich Dichter und Denker in einer in dieser Höhe kaum wieder erreichten Einheit verbanden. Für eine diesem Zwecke dienende Schilderung könnte wohl kaum eine günstigere Situation gewählt werden als ein Gastmahl.

Xenophon und Platon sind wohl die ersten, die ein Gastmahl zum Gegenstand eines literarischen Kunstwerkes machten. Einen glücklicheren Griff für Ausführung der ihm vorschwebenden Aufgabe einer gleichsam greifbaren Vergegenwärtigung und zugleich einer Art Apotheose des Sokrates konnte Platon nicht tun. Hier konnten alle Seiten des Einzigen, konnte vor allem auch seine Liebe zur Ju-

gend — dies bei den Griechen so verfängliche Thema — und die durch sie bestimmte Hauptaufgabe seines Lebens zum Gegenstand freier und ungezwungener Aussprache gemacht werden. Ernst und Scherz konnten hier in erfreulichstem und heiterstem Bunde zu unvergleichlicher Wirkung kommen.

Das Gastmahl, zu dessen Zuschauern uns Platon hier macht, hat selbstverständlich niemals stattgefunden. Einer vielbesprochenen Andeutung zufolge (193 A) ist die Schrift frühestens im Jahre 385 v. Chr. verfaßt. Das Jahr aber, in welchem die Szene selbst sich nach Platon abspielt, liegt von da ab über dreißig Jahre zurück und ist sicher datierbar, da es sich um die Feier eines Ereignisses handelt, dessen Datum uns aus anderen Quellen wohl bekannt ist. Es handelt sich nämlich um ein Gastmahl, das der jugendliche Dichter Agathon zur Feier seines ersten tragischen Sieges angeblich einer Anzahl seiner Freunde veranstaltete. Dieser Sieg selbst ist eine historische Tatsache, bezeugt durch Athenäus (V. 217 A), und zwar für das Jahr 416 v. Chr. unter dem Archontat des Euphemos. Die einleitende Erzählung aber unseres Dialoges durch Apollodoros findet noch zu Sokrates' Lebzeiten statt, denn Apollodoros berichtet, er habe bei Sokrates selbst Erkundigung eingezogen über gewisse Punkte in dem Bericht, den ihm sein Gewährsmann Aristodemos über den Verlauf des Gastmahles erstattet habe. Wir werden also die Erzählung, die Apollodor seinen ihn über die Sache befragenden Bekannten aus Phaleron vorträgt, unter Berücksichtigung der sonstigen Anspielungen auf gewisse Zeitverhältnisse etwa in das Jahr 400 v. Chr. verlegen dürfen, also 16 Jahre nach dem dramatischen Siege des Agathon, ein Zeitraum, lang genug, um dem Platon freies Feld zu schaffen für das Spiel seiner Erfindungen, und doch anderseits kurz genug, um vor phantastischen Extravaganzen zu warnen. In dem möglichsten Scheine der Wirklichkeit lag gerade ein Hauptmoment der künstlerischen Wirkung. In der Tat halten sich Szenerie und Gesprächsführung durchaus

in den Grenzen nicht nur des Möglichen sondern des sichtlich Wahrscheinlichen: es ist, wenn man so sagen darf, idealisierte Wirklichkeit, mit der uns Platon beschenkt.

Es erinnert diese einleitende Erzählung stark an diejenige, mit welcher der Dialog Parmenides eingeleitet wird, nur daß die Kette der Überlieferung in letzterem noch um ein Glied länger ist als in unserem Falle. Und das mit Recht. Denn im Parmenides handelt es sich um ein historisch kaum mögliches Gespräch, in unserem Falle hingegen um ein solches, das sich recht wohl in den Rahmen der Ereignisse des Jahres 416 einspannen ließe, abgesehen von dem schon berührten Anachronismus, über dessen poetische Berechtigung sich übrigens Platon vollkommen klar war. Mit dem sicheren Griffe des Meisters hat er alle Umstände so gewählt, daß aus der Fülle seiner Geisteskräfte keine unbeteiligt blieb an dem Erfolg des Ganzen.

Man kann sich kaum dem Eindruck verschließen, daß es eine Zeit heiterster Stimmung war, in der er dies Wunderwerk scheinbar aus dem Ärmel schüttelte. Welche Fülle geistvollen Scherzes und neckischer Schalkhaftigkeit verbindet sich hier mit dem tiefen Ernst höchster philosophischer Konzeptionen zu einem Ganzen, dem das Siegel der Vollendung aufgedrückt ist wie einem wohlgeratenen Naturprodukt. Und doch, näher zugesehen, welches Maß bedachtsamer Überlegung und mühsamer Kunstübung gehört dazu, um dieser Aufgabe gerecht zu werden. Platon hat die Spuren dieser Mühe zu verwischen gewußt. Nur in einem Punkte ist er in der Sorge für Unterstützung des Lesergedächtnisses zu weit gegangen und zeigt einen leisen Stich ins Pedantische, nämlich in der beständigen Wiederkehr des „Aristodemos sagte“ oder „sagte er“, womit er wohl jedem Scheine der Eigenmächtigkeit in Wiedergabe der angeblichen Vorgänge vorbeugen wollte.

Doch dies ist eine Äußerlichkeit, eine schwer zu meidende Folge der indirekten Berichterstattung. Vertieft man sich aber etwas in die innere Gliederung, in die Be-

ziehungen der Teile zu dem Aufbau des Ganzen wie zueinander, so steht das Werk da wie aus einem Guß, und mag sich auch mancher Wechsel von Freud und Leid dahinter bergen, wie es denn wenige große Kunstwerke gibt, denen die Geburtsschmerzen erspart geblieben wären, so macht es doch durchaus den Eindruck, daß es einer Zeit hoffnungsvollen Strebens und den Eindrücken einer Umgebung entstammt, die Platon mit hoher Befriedigung erfüllte. Er fühlte sich offenbar frei und froh genug, um neben dem tiefsten Forscherernst auch der muntersten Laune bis zur schalkhaftesten Neckerei ihr Recht werden zu lassen. Es waren die Jahre des Aufblühens der Akademie, jener Hochschule der Geistesbildung, durch die Platon hoffte, die Elite der griechischen Jugend zu einer Schar von geistigen Führern auszubilden, der es wohl gelingen könnte, einen Umschwung in der sittlichen und politischen Anschauungsweise seiner Landsleute herbeizuführen. Auf der Grundlage sicherer wissenschaftlicher Erkenntnis sollte einer neuen gereinigten Moral Eingang verschafft werden, nicht nur in den Gesichtskreis der griechischen Welt überhaupt, sondern vor allem auch in die Herzen der Gebildeten. Man darf wohl annehmen, daß Platon in der Blüte seiner Mannesjahre durch die Tiefe seines Geistes verbunden mit der Fülle von Weltkenntnis, zu der ihm seine mehrjährigen Reisen verholfen hatten, keinen geringen Eindruck machen mußte auf die empfängliche Jugend der höheren Bürgerkreise nicht nur Athens, die wohl mit Staunen und steigender Hingebung den Gedankengängen eines Mannes folgen durfte, der nicht nur als Philosoph, sondern auch als Weltmann, wozu ihn schon seine hohe Geburt stempelte, ihnen imponieren mochte. Platon seinerseits wird gewiß manchen Anlaß gehabt haben zu freudigem und edlem Stolz, jedenfalls nicht ohne ein Gefühl der Befriedigung auf steigende Erfolge geblickt haben. Allein neben vielem Licht fehlte es gewiß auch nicht an bedenklichem Schatten. Und dies führt uns auf das eigentliche Thema unseres Dialogs, auf die der da-

maligen Griechenwelt so geläufige und zu Platons Zeit schon fast selbstverständliche Erscheinung der Knaben- und Männerliebe.

Die Homerische Welt und der ältere Mythos weiß noch nichts von dieser, wie man nach unseren Begriffen sagen darf, Verkehrung der Natur. Die Sonne Homers leuchtete noch einem in dieser Beziehung unverdorbenen Geschlecht. Wenn in unserem Dialog von einem Liebesverhältnis zwischen Achill und Patroklos die Rede ist, das ohne weiteres vorausgesetzt wird, so daß nur über die besondere Art desselben gestritten wird, so ist das nur ein Zeugnis für die unbedingte Herrschaft, welche diese Unsitte über die ganze Gefühls- und Denkweise der Griechen gewonnen hatte. Was aber den alten Mythos betrifft, so erzählt er uns zwar von manchem innigen Freundschaftsbunde, wie dem des Orestes und Pylades, aber nichts von einem unreinen Verhältnis zwischen den Freunden.

Wohl aber weiß der Mythos, weiß Homer von der Macht der Schönheit. Man denke an Paris, an Helena. Und sie, die Schönheit, für die das Auge der Griechen besser geschärft, ihr Herz mehr erwärmt war als das jedes andern Volkes, ist es gewesen, deren verführerischer Reiz zu jener Verirrung des menschlichen Triebes geführt hat. Die mehr und mehr sich einbürgernde gymnastische Schulung brachte nicht nur die Jünglinge, sondern die Männerwelt überhaupt vielfach in unmittelbare körperliche Berührung. Dies, verbunden mit der Tatsache, daß männliche Schönheit in ihrer Blüte, vom rein ästhetischen Standpunkt betrachtet, weiblicher Schönheit überlegen ist, hat, vielleicht vornehmlich nach dem Vorgang von Sparta, zur unumschränkten Hochschätzung jener Jünglings- und Männerfreundschaft geführt, die an Innigkeit und aufopfernder Hingebung alle Herzlichkeit und Schwärmerei mittelalterlicher Minne und modernen Liebesfrühlings hinter sich läßt und sich namentlich auch in Momenten höchster Gefahr, in tobender Schlacht unter dem Hagel der Geschosse und dem Blitzen der Schwerter bewährte. Der

wirkliche Freund kannte keine Todesfurcht, wenn es galt den geliebten Freund zu schützen oder den gefallenen zu rächen. Wer ein näher ausgeführtes Bild dieser edelen Seiten der Jünglings- und Männerliebe wünscht, der lese den Aufsatz eines so trefflichen Kenners des Altertums wie es Fr. Jacobs war „über Männerliebe im Altertum" im dritten Band seiner gesammelten kleinen Schriften. Allein Jacobs sieht alles nur von der idealen Seite im Sinne der klassischen Zeit unserer Literatur. Die krassen Auswüchse dieser idealen Freundschaftsbünde läßt seine zarte Hand so gut wie unberührt.

Zur Milderung unseres Urteils über die Ausartung dieser Erscheinung trägt allerdings etwas der Umstand bei, daß im allgemeinen die Stellung der Frau in der Griechenwelt weit entfernt war dem Anspruch zu genügen, den die Frau auf Bildung und gesellige Geltung im Leben eines höher entwickelten Volkes hat. So hervorragende Frauengestalten uns auch in Dichtung und Leben der Griechen entgegentreten, so gilt doch auch hier, daß die Ausnahme nur die Regel bestätigt. Die ganze politische Entwicklung drängte den Einfluß und die Bedeutung der Frauen in eben dem Maße zurück als die Ansprüche auf Demokratisierung der Staatswesen wuchsen. Frauen waren ausgeschlossen von der Volksversammlung, teilweis wenigstens wohl auch vom Theater, während der Pflichtenkreis der Männer wie ihr gesamtes Tun und Treiben weit mehr als bei uns der Öffentlichkeit angehörte. Kein Wunder also, wenn ein unverbrüchlicher Freundschaftsbund für das Leben weit mehr besagen wollte als eine wenn auch an sich noch so schickliche und glückliche Ehe.

Für Platon gewann die Frage mit Gründung seiner Akademie eine erhöhte Bedeutung. Das engere und längere Beisammensein der Jünglinge in der Akademie barg nach der genannten Richtung hin mancherlei Gefahren in sich, denen rechtzeitig und mit den wirksamsten Mitteln entgegenzutreten sich Platon in hohem Maße verpflichtet fühlen mochte. Mehr noch als durch mündlichen Ein-

fluß, an dem er es gewiß nicht fehlen ließ, mochte er, der große Dichter, glauben, durch ein Meisterwerk seiner Kunst zügelnd und zugleich befeuernd auf die Seelen derer, die sich ihm anvertraut, einwirken zu können: zügelnd nach der Seite der Sinnlichkeit, befeuernd nach der Seite des auf das Ideale gerichteten Strebens. Das erstere geschieht hier mit begreiflicher Vorsicht. Platon weiß, daß er von seinen Jünglingen zur Genüge verstanden werden wird, wenn er auch das Bedenkliche der Sache mit einem übrigens keineswegs undurchsichtigen Schleier bedeckt, wogegen er seine ganze Kunst und begeisterte wie begeisternde Kraft der Schilderung dem echten und edelsten Ziele des dämonischen Eros zuwendet.

Um so offener spricht er sich dagegen in den „Gesetzen" darüber aus und zwar gleich im ersten Buch, wo er im achten Kapitel auf die Gefahren zu sprechen kommt, welche die von Sparta als von ihrem hauptsächlichen Ausgangspunkt mehr und mehr um sich greifende Vorliebe für gemeinsame Leibesübungen und Mahlzeiten mit sich führe. Er läßt da den Athener — unter dem niemand anders zu verstehen ist als Platon selbst — zu dem Spartaner Megillos sich folgendermaßen äußern:

„Vor allem hat, wie es scheint, diese schon so lange bestehende Einrichtung auch den naturgemäßen Liebesgenuß, wie er vordem bei den Menschen in Übereinstimmung mit den Tieren bestand, ins Unnatürliche verkehrt. Die Schuld dürfte an erster Stelle auf eure Staaten fallen und auf alle, die sonst noch mit besonderer Vorliebe die gemeinsamen Leibesübungen betreiben. Und wie man diese Dinge auch betrachten zu müssen glaubt, ob im Scherz oder im Ernst, so viel muß man sich doch klarmachen, daß, was die Vereinigung des weiblichen und männlichen Geschlechts zum Zweck der Zeugung betrifft, die daraus erwachsende Lust beiden Teilen als eine naturgemäße verliehen zu sein scheint, während die Gemeinschaft von Männern mit Männern oder von Weibern mit Weibern widernatürlich ist, und wer zuerst sich dessen erdreistet

hat, der hat sich von unbändiger Sinnenlust überwältigen lassen. Wir alle aber machen nun die Kreter verantwortlich für die Erzählung von Ganymedes, für deren Erfinder wir sie halten. Da sie nämlich des festen Glaubens waren, ihre Gesetze stammten von Zeus, so haben sie — unserer Annahme zufolge — auch dies für Zeus so verfängliche Geschichtchen noch hinzugedichtet, offenbar, um auch beim Genuß dieser Lust sich auf den Gott selbst berufen zu können. Doch damit genug von der Sage! Was aber die auf Gesetzgebung gerichteten Bemühungen der Menschen betrifft, so dreht sich da die ganze Gedankenarbeit um die Erscheinungen von Lust und Schmerz sowohl im staatlichen Leben wie in der inneren Welt des Einzelnen. Denn diese beiden Quellen hat die Natur sich frei ergießen lassen, und wer aus ihnen an richtiger Stelle und zu richtiger Zeit und im richtigen Maße schöpft, der ist glücklich, ein Staat ebensowohl wie ein Einzelner, und überhaupt jedes lebende Wesen; wer aber dabei ohne besonnene Einsicht und ohne Rücksicht auf die schickliche Zeit verfährt, dem ist das gegenteilige Lebenslos beschieden."

Weit ausführlicher noch, aber in durchaus gleichem Sinne spricht er sich darüber im achten Buch der Gesetze aus. Über Platons eigene Meinung also, was die sinnliche Seite der Knaben- und Männerliebe betrifft, kann kein Zweifel sein, so viel Verständnis für das Verführerische der Sache er auch namentlich im Phaidros bekundet.

In unserem Dialog begnügt sich Platon, was die sinnliche Seite der Sache anlangt, mehr mit Andeutungen und Anspielungen auf geschichtlich bekannte Erscheinungen wie das unverbrüchliche Zusammenhalten im Schlachtengedränge und dergleichen. Er will keine Moralpredigt halten, sondern ein Kunstwerk liefern, das den Blick von dem Niedern ab alsbald in den reinen Äther des Geistigen lenkt, er will den heiter frohen Ton eines Gastmahls hochgebildeter Männer in einer gewissen Höhe gehalten wissen. Gerade durch den unwiderstehlichen Zug nach oben, den seine dichterische Kraft seinem Werke einzu-

hauchen versteht, will er die Herzen seiner Jünglinge erwärmen und möglichst unmittelbar für das Höchste und Reinste gewinnen, was in seinen Augen erstrebenswert ist. Und was das weitere Publikum anlangt, so war auch für dieses der Nachdruck, den er auf die positive Seite der Sache legte, heilsamer und besser angebracht als die Erörterung der negativen Seite.

In der mythischen Gestalt des Liebesgottes, des Eros, bot sich ihm der willkommene Anhalt dar für seine idealen Absichten. Das übermenschliche Wesen dieses Gottes schwebte der Phantasie der Griechen noch in sehr schwankender Haltung vor, flatterhaft und schwer bestimmbar, wie Eros es denn auch im Kultus noch zu keiner festen Stellung gebracht hatte. Seine Gestalt und sein Wesen ließen also hinlängliche Freiheit zu einer philosophischen Behandlung mit scharfer Umgrenzung seiner Bedeutung. Das Wirkungsgebiet des Eros ist Platons Deutung zufolge das gesamte Gebiet der lebendigen Schönheit, der körperlichen wie der geistigen; sein Wirkungsziel aber nichts anderes als die vollendete Tugend, die, festgegründet auf der Basis wissenschaftlicher Erkenntnis, jeder Erschütterung Trotz bietet. Alles Schöne aber weckt in uns wie mit einem Zauberstab eine Ahnung des Vollendeten, des Ewigen. Eros also ist der Mittler zwischen Erde und Himmel, zwischen Endlichem und Ewigem. Er ist kein Gott, sondern ein Dämon.

Den denkbar vollkommensten menschlichen Repräsentanten dieses philosophisch gefaßten Eros sah Platon in Sokrates. Als solcher ist er eben die Hauptfigur unseres Dialogs. Es war dem Platon gewiß eine wahre Herzenssache und ein unabweisliches Bedürfnis, zur Begeisterung zugleich und Warnung seinen Schülern in einem lebensvollen Bilde den geistigen Stammvater der jungen Schule vorzuführen in seiner ganzen unverdorbenen Eigenart, in seiner großartigen Selbstbeherrschung bei keineswegs fehlender Empfänglichkeit für sinnliche Reize. Diese sinnreiche Paarung des Menschentums und des Dämonen-

tums ist das leitende Motiv, dem wir das geistvollste Erzeugnis der griechischen Prosaliteratur verdanken, das man aber ebensogut ein Dichterwerk nennen könnte. Es ist ein Triumph Platonischer Kunst, daß man sich fragt, was ihm besser gelungen sei: den Sokrates zum vermenschlichten Eros oder den Eros zum vergöttlichten Sokrates zu machen.

Unter den Teilnehmern des Gastmahls erweist sich Sokrates — darüber kann kein Zweifel sein — von Anfang bis zu Ende als die das Ganze beherrschende Hauptfigur und dies um so mehr, je weniger er selbst darauf Anspruch macht, ein Urteil, dessen Gültigkeit eher noch verstärkt als abgeschwächt wird dadurch, daß er erst erscheint, als der Schmaus, bei dem die Hauptsache das Essen, die Unterhaltung die Nebensache ist, schon beinahe beendet ist und das Trinkgelage und die damit zusammenhängende Unterhaltung beginnen soll. Das Ausbleiben des Sokrates ist für den Gesamteindruck ebenso wichtig wie seine spätere Anwesenheit, und die Motivierung dieses Ausbleibens, mit dem die Erzählung des Aristodemos beginnt, ist ein Meisterstück der dramatischen Kunst Platons. Denn das Ausbleiben des Sokrates ist ebenso bezeichnend für ihn, den großen Denker, bei dem alles Äußere zurücktritt hinter die Regungen seines zwingenden Denkbedürfnisses, wie belustigend für den Leser, da es zu einer überaus komischen Szene zwischen dem Begleiter des Sokrates und Agathon, dem Gastgeber führt. Eben durch diese Motivierung seines vorübergehenden Ausbleibens wird Sokrates als derjenige angekündigt, von dessen Erscheinen der geistvollste Beitrag zur Unterhaltung zu erwarten steht. Abwesend und anwesend ist er gleichsam die Seele des Ganzen. Ernst und Scherz verbinden sich hier zu einer überaus glücklichen Wirkung, durchaus entsprechend dem heiteren Grundton eines Symposions hochgebildeter Männer.

Nach Abräumung der Schüsseln und Entfernung der Tische beginnt der geistig bedeutsame Teil der Bewirtung, das Trinkgelage, dessen unentbehrliche Würze die fort-

laufende Unterhaltung ist. Zwar ist es hier nicht Sokrates, sondern der Arzt Eryximachos, der auf Anregung seines mit anwesenden Freundes Phaidros als Thema vorschlägt den Preis des nach Phaidros Meinung bei den Griechen noch nicht zu seinem vollen Rechte gelangten Eros. Ob er, mit Sokrates wohl bekannt, wie der Dialog Phaidros zeigt, dabei auch seinerseits schon an erster Stelle an Sokrates denkt oder nicht, bleibt unentschieden und ist gleichgültig; um so selbstverständlicher ist es, daß Platon, der den Plan des Ganzen im Kopfe trug, an niemand anders unter den Anwesenden und den Menschen überhaupt dachte als an Sokrates als die gleichsam menschliche Verkörperung des Eros.

Was den Inhalt der nun vorgetragenen Reden anlangt, so sei dafür auf die Inhaltsübersicht verwiesen. Hier mögen nur einige wenige Bemerkungen über die Wahl der Redner und ihre Eigenart ihren Platz finden. Phaidros, der das Thema vorgeschlagen, ist auch der erste, der als Redner darüber auftritt. Durch des Schicksals Ungunst in Armut geraten, hat er sich der Philosophie in die Arme geworfen und auch rhetorische Studien getrieben. Seine Rede weist gewisse Ansätze zu rhetorischer und philosophischer Bildung auf und hat bei allem Floskelhaften, Schiefen und Irrtümlichen doch insofern einen gewissen Wert, als sie den edelen Opfermut der durch Liebe verbundenen Jünglinge und Männer mit besonderem Nachdruck hervorhebt.

Es folgt die mit allerhand rhetorischen Künsten prangende Rede des aus dem Dialog Protagoras als Liebhaber des Agathon bekannten Pausanias, eines Vertreters jener an Zahl wohl nicht geringen Bürgerschicht Athens, die man als die der wohlsituierten Lebemänner bezeichnen darf. Seine Rede ist ganz auf Schrauben gestellt. Bei aller Betonung der Pflichten des Liebhabers gegenüber dem Geliebten ist doch die Rechnung durchaus keine ehrliche; es bleibt immer ein Hintertürchen offen für den Vorteil, für den Eigennutz, für den Sinnenkitzel des ersteren. Man kennt den Pausanias aus dem Xenophontischen Symposion,

wo er als offener Anwalt der Päderastie oder, besser gesagt, der sinnlichen Männerliebe gekennzeichnet wird.

Ihm folgt nicht, wie nach der Reihenfolge der Sitzplätze anzunehmen war, Aristophanes, sondern der Arzt Eryximachos, weil Aristophanes von einem hartnäckigen Schlucksen befallen ist. Zu dieser drolligen Erfindung hat den Platon wohl neben der Absicht, den großen Komiker auch etwas komisch einzuführen, der Hinblick auf den Namen des Eryximachos — Schlucksenbekämpfer — geführt. Eryximachos, eine ehrliche Haut, immer dem rechten Maße und der Besonnenheit das Wort redend, etwas pedantisch und trocken, ist in seiner ärztlichen Kunst wohlbewandert und hat sich auch sonst über Natur und Kunst ein Urteil gebildet. Demgemäß preist er den Eros als wirksam nicht nur in der Paarung von Menschen, sondern auch in Ausgleichung und Versöhnung der Gegensätze überhaupt in der Natur wie auch in der Kunst, wofür die Musik das sprechendste Beispiel ist.

Nunmehr ist die Reihe an Aristophanes, der sich seines Schlucksens inzwischen durch Befolgung der Ratschläge des Eryximachos entledigt hat. Er ist in bester Laune und trägt in leicht fließender Erzählung jenen geistvollen Mythos von den ursprünglichen kugelgestaltigen Doppelmenschen vor, den von Platon sich in den Mund gelegt zu sehen er gewiß nicht als eine Herabwürdigung seines Talentes empfunden haben würde, wenn er damals noch am Leben gewesen wäre — doch es waren damals schon mindestens vier Jahre seit seinem Tode vergangen.

Platon hat offenbar selbst einiges Wohlgefallen an dieser seiner Erfindung gehabt, denn im Timaeus finden sich in dem gleichfalls durchaus mythisch gehaltenen Abschnitt über die Körperbildung des Menschen unverkennbare Anklänge an unsere hiesige Erzählung, nicht zwar in bezug auf den hier maßgebenden Gesichtspunkt, also auf die ursprüngliche Doppelwesenheit der Menschen, wohl aber in Beziehung auf ihre ursprüngliche Kugelgestalt: „Die göttlichen Umläufe," heißt es da (44. D),

„zwei an der Zahl, schlossen die Götter in Nachahmung der runden Gestalt des Weltalls in einen kugelförmigen Körper ein, denjenigen nämlich, den wir jetzt Kopf nennen, das Göttlichste an uns und das zur Herrschaft über alles Sonstige in uns Berufene. Ihm stellten denn die Götter auch den ganzen Leib als eine ihm zugesellte Beihilfe zur Verfügung, indem sie darauf bedacht waren, daß er aller überhaupt möglichen Bewegungen teilhaftig würde. Um ihn vor dem Schicksal zu bewahren, auf der Erde mit ihren mannigfachen Höhen und Tiefen umherzurollen, unvermögend die einen zu übersteigen und aus den anderen sich emporzuarbeiten, verliehen sie ihm diese Beigabe als Fahrzeug und zur Erleichterung des Fortkommens. So erhielt denn der Körper Längenausdehnung und ließ, da die Gottheit ihm zur Beweglichkeit verhelfen wollte, vier ausstreckbare und biegsame Gliedmaßen aus sich hervorwachsen, mit denen er sich festhalten und auf die er sich stützen konnte, um allerorten imstande zu sein sich fortzuhelfen, dabei die Wohnstätte des Göttlichsten und Heiligsten in überragender Stellung mit sich tragend.“ Das Weitere über Lage und Bildung des Gesichts zeigt gleichfalls viel Ähnlichkeit mit den Operationen, die in der Aristophaneserzählung mit den zerschnittenen Kugeln vorgenommen werden.

Es folgt die Rede des Gastgebers, des Agathon, des Siegers im tragischen Wettkampf. In gehobener Sprache gibt er zunächst eine Disposition für eine erschöpfende Lobpreisung des Eros, der gemäß es gilt zunächst Wesen und Eigenschaften des zu Feiernden zu bestimmen, was die bisherigen Redner versäumt haben, sodann die von ihm ausgehenden Wohltaten nach Umfang und Art. In der Ausführung aber kommt nur der erste Teil zu seinem Recht, vor allem in den Betrachtungen über die Schönheit des Gottes, die, über die sinnliche Seite seines Wesens hinausgehend, sich, wenigstens in schillernden Worten, zur Anerkennung seiner geistigen und sittlichen Bedeutung als eines Schutzengels des Schönen im weitesten und zu-

gleich auch höchsten Sinn erheben, und dies in einem Grade, der schon als eine Vorstufe des Sokratischen Standpunktes bezeichnet werden darf. Eros wird nach ihm der Urquell der Liebe und des Friedens, dem auch die Götterwelt erst die Beseitigung wildester Roheit zu danken hat. Damit steht Agathon, ohne es zu bemerken, eigentlich schon im zweiten Teil seiner Rede, für den er denn auch nichts übrig hat als einen von Überschwang der Begeisterung zeugenden Hymnus auf den Eros, der einen wahren Beifallssturm der Anwesenden entfesselt. Die ganze Rede ist ein Meisterstück der Nachahmungskunst Platons, der die mit allen Finessen des Gorgiasstiles reichlichst ausgestattete Redeweise des Agathon, als treues Abbild ihres sophistisch schillernden Inhalts, mit wunderbarer Anschaulichkeit wiederzugeben weiß. Dasselbe darf man wohl auch hinsichtlich der vorhergehenden Reden sagen; denn es handelt sich um lauter stadtbekannte Persönlichkeiten, deren Denk- und Redeweise kein Geheimnis, aber, wie in solchem Falle immer, ohne Übertreibung schwer nachzuahmen war. Man hat durchaus das Gefühl, daß es Platon gelungen ist, seine Nachahmung innerhalb der Grenzen des Wahrscheinlichen zu halten, und er bewährt darin eine gleichsam potenzierte Dichterkraft. Man bedenke, daß unter diesen Rednern der größte Komiker und ein, wenn nicht zu den Großen zählender, so doch immerhin sehr beachtenswerter Tragiker sich befinden. Platon erweist sich als fähig nach beiden Seiten hin, nach der tragischen und nach der komischen, und er deutet dies selbst sehr schicklich an am Schlusse des Ganzen, wo er durch den Mund des Sokrates beweisen läßt, daß es Sache ein und desselben Dichters sei, Tragödien und Komödien zu schreiben. Er sprach aus Erfahrung, aus Selbsterfahrung, denn er hatte gewiß in jungen Tagen manchen glücklichen Ansatz nach beiden Richtungen hin gemacht.

Mit dem Schluß der Rede des Agathon stehen wir äußerlich genau in der Mitte des ganzen Dialogs, und das ist gewiß kein Zufall, sondern beruht bei Platon auf genauester Berechnung der künstlerischen Wirkung des

Ganzen. In meinen Anmerkungen zur Republik und anderen Dialogen habe ich auf diesen Punkt aufmerksam gemacht. In unserem Falle steht die Sache so, daß Sokrates von hier ab das Feld in gewissem Sinne allein beherrscht, erst selber als Redner, sodann als ausschließlicher Gegenstand der Rede eines anderen, des Alkibiades. Mit dem ersteren stellt er sich selber auf die Höhe der Gegenwart — indem er in überlegener Weise allen bisher kundgegebenen Standpunkten der Beurteilung des Eros zwar ihr verhältnismäßiges Recht läßt, aber doch alles der scharfen Beleuchtung einer höheren, durchweg auf das rein Geistige abzielenden Beurteilungsweise unterwirft —, das letztere läßt uns einen Blick tun in seine Vergangenheit zum Beweis seiner unerschütterlichen sittlichen Kraft und Hoheit. Was das erstere anlangt, so hat Platon durch Einführung der Priesterin aus Mantinea, der Diotima, dafür gesorgt, den Sokrates in eigener Person scharf zu scheiden von dem sonst ihm geläufigen sogenannten Platonischen Sokrates, der in der Republik, im Phaidon und sonst unbefangen als Vertreter der Ideenlehre auftritt.

Überschaut man in Ruhe das Ganze, so erkennt man als bestimmenden Grundzug das Bestreben Platons durch die philosophische Deutung des Eros als Erweckers des Strebens nach höchster und reinster Erkenntnis, dieses wahrhaft Schönsten, dem angeborenen Schönheitssinn seiner Landsleute eine Richtung zu geben, die von dem Sinnlichen ab nach dem rein Geistigen hinwies. Daß es ihm gelingen werde mit seinen Ausführungen die sinnliche Knaben- und Männerliebe, diesen unseligen Parasiten an dem Schönheitskultus der Hellenen, auszurotten, wird er sich schwerlich eingebildet haben. Das große Publikum wird seiner Darstellungskunst und seinen geistreichen Scherzen Bewunderung gezollt, aber für seine sittlichen Ziele wenig Verständnis und Empfänglichkeit gehabt haben. Daß der sinnliche Schönheitskultus unmittelbar zum Häßlichen führt, also mit sich selbst in Widerspruch gerät, ist zwar ein einleuchtendes, aber praktisch wenig wirk-

sames Moment. Und selbst in den Philosophenschulen scheinen die Mahnungen Platons wenig Gehör gefunden zu haben. Man braucht nur einen Blick in das Buch des Diogenes Laertius zu werfen, um zu erkennen, welche Rolle das sinnliche Liebesleben in den Philosophenschulen spielt, die spätere Akademie nicht ausgenommen.

Zu wissenschaftlichen Erörterungen über die Platonische Liebeslehre ist es wohl im Altertum, abgesehen vielleicht von den Neoplatonikern, nicht ernstlich gekommen. Erst Jahrtausende später hat J. G. Schlosser in seiner „Fortsetzung des platonischen Gesprächs von der Liebe" dem Platon entgegengehalten, daß wer liebt schon wirklich alles hat, und daß nur, so lange er begehrt, ihm etwas werden kann, eine Bemerkung, die ihm, wenigstens was die Hauptsache betrifft, die Zustimmung Schillers einbrachte durch das bekannte Distichon

Recht gesagt, Schlosser! Man liebt, was man hat, man begehrt, was man nicht hat,
Denn nur das reiche Gemüt liebt, nur das arme begehrt.

Platon beurteilt, wie neben unserem Symposion namentlich der Philebos und Lysis zeigen, fälschlich alles Begehren und Wollen nach den Verhältnissen der sinnlichen Begierde, wobei die reine Liebe zum Schönen zu kurz kommt. Diese geht nicht auf das Zukünftige, sondern das ihr Gegenwärtige. Hunger und Durst stehen auf einem anderen Blatt als die reine Liebe. Diese freut sich ihres Besitzes und sucht sich, an ihm festhaltend, nur innerlich weiter zu läutern.

Aber weder dies noch der mangelnde Erfolg seiner Bemühungen bei seinen Landsleuten können der Bedeutung der poetischen Schöpfung seiner Erosgestalt für die ganze gebildete Nachwelt merklichen Eintrag tun.

Schon bei Aristoteles läßt sich ein starker Widerhall der Platonischen Eroslehre nicht verkennen. Konnte sein trockenerer Verstand auch den eigenartigen Willkürlichkeiten der Platonischen Ideendialektik nicht folgen, so war

und blieb er doch ein warmer und treuer Anhänger und Bekenner der Platonischen Schönheitslehre in ihrer hohen ethischen Bedeutung. Die Liebe zur Schönheit, das Verlangen, die Sehnsucht nach ihr ist es, durch deren Erweckung in dem seelenbelebten Weltall er seinen ersten Beweger — die Gottheit — die Welt in Bewegung setzen läßt. Unwillkürlich fühlt man sich dabei erinnert an bekannte Sätze des Platonischen Phaidon (z. B. 75 A) von dem unablässigen Bestreben aller irdischen Erzeugnisse, dem Vollkommenen und Urschönen gleich zu werden ohne es doch jemals zu erreichen. An die Stelle der Idee tritt hier die Gottheit selbst als Vorbild aller Vollkommenheit.

Für uns aber ist die Platonische Erosgestalt als Mittler zwischen Himmel und Erde, zwischen Ewigem und Endlichem, zum Symbol geworden für den in jedes Menschen Brust schlummernden Drang zur Anerkennung einer höheren, rein geistigen Welt des Wahren, Guten und Schönen, zum Bürgen für den ewigen Sieg des Schönen über alles Gemeine, über allen Unfrieden und Zwiespalt dieses irdischen Daseins.

Es erübrigt noch einen Blick zu werfen auf die literarischen Nachwirkungen des Platonischen Symposion in der griechischen Welt. Ohne literarische Spuren konnte ein so vollendetes Kunstwerk nicht bleiben. Dabei scheidet aber für mich das Xenophontische Gastmahl aus, da ich der Meinung bin, daß diese an sich keineswegs zu verachtende Leistung nicht, wie man jetzt überwiegend annimmt, zeitlich nach dem Platonischen Gastmahl liegt, sondern wie man ehedem meist annahm, vor Platons Dialog anzusetzen ist. Ich folge dabei nicht einer ängstlichen Prüfung der im Laufe der Zeit hochangeschwollenen Literatur zu dieser Kontroverse, sondern meinem Gefühl, das mir sagt, daß Xenophon bei manchen Schwächen doch Urteil, Geschmack und literarische Routine in hinreichendem Maße besaß, um sich zu sagen, daß ein Symposion zu schreiben nach dem Platonischen nichts anderes sein werde als ein Ilias nach der Homerischen.

Von bedeutsamen Anspielungen auf das Symposion ist vor allem erwähnenswert nicht bloß als ältestes sondern auch als besonders bedeutendes Zeugnis für das Vorhandensein des Platonischen Symposion die Komödie „Phaidros" des Komikers Alexis, die vermutlich noch zu Platons Lebzeiten auf die Bühne gebracht ist. Uns ist daraus eine Reihe von Versen erhalten, die Phaidros, die Hauptperson, selbst spricht. Sie lauten in deutscher Wiedergabe etwa so:

Phaidros spricht:

Die Hafenstadt verlassend ward durch bitt're Not
Und Unglück ich zum Jünger der Philosophie.
Es kommt mir vor, als wäre keinem einzigen
Von allen Malern, die des hehren Eros Bild
Entworfen, dieses Dämons Wesen recht bekannt.
Er ist nicht Weib, nicht Mann, auch weder Gott noch Mensch,
Nicht töricht ist er, aber auch besonnen nicht.
Nein, ein Geweb ist er aus Fäden aller Art,
Ein vielgestaltig Wesen, und doch eine Form.
Kühnheit hat er vom Mann, das Zagen von dem Weib,
Sein Leichtsinn zeugt von Wahnsinn, aber sein Verstand
Von scharfem Geist, sein Ungestüm hat er vom Tier.
Mühsal hat ihm nichts an, Ehrgeiz ist Dämons Art.
Wie das zu deuten, weiß ich bei den Göttern nicht
Und bei Athene, aber gleichwohl ist es so,
Und ich bin ungefähr wohl auf der rechten Spur.

Unverkennbar wird hier hingewiesen auf den Phaidros als den Urheber der Lobpreisungen des Eros im Platonischen Symposion. Er sinnt über das Wesen des rätselhaften Himmlischen nach, ist also ganz danach angetan, einer Versammlung erlauchter Geister das ihn so lebhaft beschäftigende Problem zur Lösung vorzulegen. Diese Beziehung haben Männer wie Spengel und Bergk längst erkannt.

Im weiteren Verlaufe der Zeit gab das Symposion die Anregung zu einer förmlichen Symposienliteratur, aus der

nur die Namen folgender Philosophen und Grammatiker hervorgehoben werden mögen: Aristoteles (Symposion und Über die Trunkenheit), Speusippos, Epikur, Didymos, Herodian. Aber alles dies ist eine Beute der Zeit geworden, was wir am meisten bedauern für die beiden Dialoge des Aristoteles. Erhalten aus der Gesamtmasse dieser Literatur ist nur Plutarchs Gastmahl der sieben Weisen und seine quaestiones symposiacae, ferner Lucians Gastmahl, das umfangreiche Werk Deipnosophistae des Athenäus sowie kleine Schriften des Julian und Macrobius. Nicht als Gastmahl, wohl aber in gewisser Weise als Gegenbild zu dem Platonischen Symposion darf auch des Plutarch ausführliches Gespräch über die Liebe gelten, indem dieser geistvolle Autor und unvergleichliche Kenner des klassischen Griechentums, selbst Platoniker, ohne ausdrückliche Polemik doch offenbar vielfach auf Platonische Äußerungen Bezug nimmt, seinen Platon leise korrigierend oder besser gesagt ergänzend, indem er, der aufrichtige und ernste Freund aller häuslichen Tugend, ganz besonderes Gewicht legt auf die edle Pflege eines ehrbaren und innigen ehelichen Lebens. Platon hatte die Ehe im Symposion kaum gestreift. Als eines Kuriosums der Nachahmung und zugleich als eines merkwürdigen Zeugnisses für den Einfluß Platons auch auf christliche Kreise mag noch einer Schrift des heiligen Methodius (312 p. Chr.) gedacht werden, die, wie mir nur aus Literaturangaben bekannt, unter dem Titel *συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας* ein Gespräch von zehn Jungfrauen vorführt, die, bei einer Quelle im Freien unter dem kühlenden Schatten von Bäumen gelagert, über die Jungfräulichkeit gelehrt-erbauliche Vorträge halten, was die Form anlangt, in sklavischer Nachahmung des Platon.

Was die Neuzeit betrifft, so hat auch da der Nachahmungstrieb gegenüber dem großen Kunstwerk Platons nicht völlig geruht. Es ist vielleicht nicht vielen bekannt, daß der Wiedererneuerer der Platonischen Studien in Deutschland, daß Schleiermacher sich durch das hehre Vorbild Platons bestimmen ließ zu einem kleinen litera-

rischen Erguß „Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch", der in anspruchsloser Form und ohne den Zauber des Auftretens hervorragender Persönlichkeiten, vielmehr nur in Anwendung des großen Musters auf einen schlichten Familienkreis, sich doch jedem Kenner durch entscheidend charakteristische Gesichtszüge sofort als bescheidener Nachkomme des hohen Urahnes erweist.

Inhaltsübersicht.

I. Einleitendes Gespräch.

172 A—174 A.

Apollodoros von Phaleron, ein leidenschaftlicher Anhänger des Sokrates, wird von einigen Bekannten, mit denen er unterwegs zusammentrifft, um nähere Auskunft gebeten über ein Gastmahl, das seinerzeit Agathon zur Feier seines ersten tragischen Sieges einem Freundeskreise veranstaltet hatte; vor allem kommt es ihm dabei auf die dort damals gehaltenen Reden an. Apollodor, der nicht selbst an dieser Feier teilgenommen, erklärt sich doch um so eher zu einer Berichterstattung bereit, als er kürzlich einem gewissen Glaukon über dies schon längere Zeit zurückliegende Ereignis Bericht erstattet habe und zwar auf Grund der Mitteilungen, die ihm Aristodemos, gleichfalls ein Freund des Sokrates, als Teilnehmer an dem Gastmahl darüber gemacht habe. In indirekter Rede gibt er nunmehr seine Wiedererzählung von dessen Berichterstattung.

II. Das Gastmahl nach dem Bericht des Aristodemos.

174 A—223 D.

A. Einleitung.

174 A—178 A.

Auf dem Wege zu dem Gastmahl des Agathon, wohin er als geladener Gast in festlichem Gewande seine Schritte richtet, trifft Sokrates mit Aristodemos zusammen, der von ihm aufgefordert wird, wenn auch nicht eingeladen,

doch auf seine, des Sokrates, Verantwortung hin sich anzuschließen, da ihm die Einführung keine Schwierigkeiten machen werde. Dabei verlangsamt sich aber des Sokrates Schritt bis zum schließlichen Stehenbleiben. Dem darüber verwunderten Aristodemos ruft Sokrates zu, er solle nur zuversichtlich weitergehen. So tritt denn Aristodemos in den Männersaal des Agathon ein in dem Glauben, Sokrates sei ihm dicht auf den Fersen. Von Agathon empfangen, der sich sofort nach Sokrates erkundigt, schaut er sich um, doch Sokrates ist verschwunden. Über das Peinliche der Situation hilft ihm Agathon durch seine weltgewandte Höflichkeit leicht und in höchst ergötzlicher Weise hinweg, indem er aus der Not eine Tugend zu machen weiß. Ein nach Sokrates ausgesandter Diener berichtet, Sokrates stehe an der Tür des Nachbarhauses, nicht gewillt, der Aufforderung zum Eintritt in den Saal zu folgen. Auf Bitten des Aristodemos entschließt sich Agathon den Sokrates sich selbst zu überlassen. Erst als die Mahlzeit sich schon dem Ende zuneigt, erscheint dann Sokrates, von Agathon scherzhaft begrüßt und sich unter einem neckenden Wortgefecht auf seinem Sitze niederlassend. 174A—175E.

Nicht lange mehr dauert es, so beginnt der wichtigere Teil der Feier, das eigentliche Symposion, das Trinkgelage. Auf Anregung des Pausanias und des Arztes Eryximachos beschließt man zunächst von jedem Trinkzwang abzusehen, da die gestrige große Siegesfeier schon zu erhebliche Anforderungen an die Trinklust der Anwesenden gestellt habe. Der für ein verständiges Maßhalten besonders eifrig eintretende Eryximachos schlägt vor, über ein zu stellendes Thema reihum jeden eine Rede halten zu lassen, und empfiehlt als geeignetes Thema auf Anregung seines Freundes Phaidros eine Lobrede auf den hehren Gott Eros, der bisher im Gedenken der Dichter sowie in der Kultusverehrung überhaupt noch zu kurz weggekommen sei. Der Vorschlag findet Beifall, findet namentlich auch die Unterstützung des Sokrates und wird freudig angenommen. 176A—178A.

B. Die sechs Reden über den Eros.
178B—212C.

1. Rede des Phaidros.
178B—180B.

a) Eros ist der älteste Gott, als welcher er von Hesiod und Parmenides gekennzeichnet worden ist. 178BC.

b) Eros ist Urheber der größten Wohltaten für die Menschen, sowohl was das Privatleben als was die staatliche Gemeinschaft und vor allem auch, was das geschlossene Zusammenstehen einer Kriegerschar anlangt. 178C—179B.

c) Eros allein vermag es, den Entschluß zur Aufopferung des eigenen Lebens für das Leben anderer hervorzurufen. Beispiel der Alkestis, des Orpheus und des Achilles. 179B—180B.

2. Rede des Pausanias.
180C—185C.

Phaidros hat von Eros als von einer einheitlichen Gottheit gesprochen, aber wie es zwei Aphroditen gibt, eine himmlische und eine Allerweltsgöttin, so gibt es auch zweierlei Eros, einen himmlischen und einen Allerweltseros.

a) Der himmlische Eros liebt mehr die Seele als den Leib und ist dem männlichen Geschlechte mehr zugetan als dem weiblichen. 181B—181E.

b) Die griechischen Stämme huldigen dem Eros, was die Knabenliebe betrifft, teils schlechtweg, wie z. B. die Elier und Böotier, teils verpönen sie ihn schlechtweg wie die Ionier Kleinasiens, teils halten sie es mit einer gemischten Beurteilung. 182A—D.

c) Das letztere gilt von den Athenern, bei denen die öffentliche Meinung geteilt ist: nicht wenige finden jede Form zulässig, in der sich Eros betätigt, andere scheinen ihn völlig zu verurteilen; daneben steht die angeblich dem Pausanias und seinesgleichen angehörige Meinung derer, die dem ehrbaren, auf die Tugend abzielenden Eros huldigen. 182D—185B.

Die Reihe ist nun an Aristophanes; allein ein spaßhafter Zwischenfall hindert ihn zunächst zu sprechen: er ist von einem starken Schlucksen befallen, der ihn veranlaßt, seinen Nachbar zur Rechten um vorläufige Stellvertretung sowie um ein rasch wirkendes Heilmittel zu bitten. Zu beidem ist Eryximachos bereit und tritt alsbald als Redner auf.

3. Rede des Eryximachos. 185E—188E.

Eryximachos billigt die Aufstellung einer doppelten Form des Eros, wendet sich aber alsbald dem Nachweis zu, daß diese Wirksamkeit des Eros sich nicht bloß auf die Menschenseele erstrecke, sondern auf die ganze belebte und unbelebte Natur sowie auch auf die Kunst, nämlich

a) auf die Natur des Leibes, wie die Heilkunde zeige, 186B—18E,

b) auf die Musik, sowohl was Harmonie und Rhythmus, als was die Melodie betrifft, 187A—187E,

c) auf die Astronomie, zunächst auf den Lauf der Sonne, 188A—188B,

d) auf das Gebiet der Religion und Frömmigkeit, 188CD.

4. Rede des Aristophanes. 189C—194E.

Eingeleitet wird diese Rede durch eine muntere Bemerkung des Aristophanes über seine durch Befolgung der Ratschläge des kundigen Eryximachos wiedererlangte Sprechfähigkeit.

Die Rede selbst behandelt das Thema nicht nach seiten irgendwelcher höheren Bestimmung des Menschen, sondern ausschließlich nach der irdischen Seite seines natürlichen Paarungsbedürfnisses. Die Menschen irren, wenn sie ihren gegenwärtigen Zustand auch für ihren ursprünglichen halten. Dieser ursprüngliche Zustand war vielmehr folgender: Es gab drei Geschlechter, Doppel-

mann, Doppelweib und Mannweib. Sie waren kugelförmig, Kugeln mit je vier Armen und Beinen, zwei Gesichtern usw. Schnellster Bewegung fähig und ausgerüstet mit großer Kraft neigten sie bald zum Übermut und wurden selbst den Göttern gefährlich. 189C—190C.

Diesem Frevelmut Schranken zu setzen schlug Zeus folgenden Weg ein: er halbierte einen jeden, drehte das Gesicht um gegen die Schnittseite, ließ durch Apollo die Haut über die Schnittseite zusammenziehen und so die Wunde heilen. Die getrennten Hälften, von Sehnsucht nacheinander erfüllt, suchten sich gegenseitig, konnten aber, wenn sie das Glück hatten zusammenzutreffen, sich wohl umarmen, aber ihr Paarungsbedürfnis nicht befriedigen — in ihrem ursprünglichen Zustand hatten sie wie die Zikaden in die Erde gezeugt —, so daß sie auszusterben drohten. 190C—191B.

Da erbarmte sich Zeus, versetzte die Schamteile nach vorn und ermöglichte so die Zeugung. 191C—191D.

Die Sehnsucht läßt ihnen keine Ruhe. Treffen zwei ursprünglich zusammengehörige Hälften zusammen, dann ergibt sich jene unaussprechliche Liebeswonne und Liebeskraft, die wie ein Wunder erscheint. 191D—192E.

Darin liegt eine anhaltende Warnung vor Frevelmut und entsprechende Mahnung zu frommer Folgsamkeit gegenüber den Göttern, die in diesem Falle uns ermöglichen entweder das höchste Glück zu erreichen durch Auffindung unserer zugehörigen Hälfte oder, wenn nicht dies, so doch einen Geliebten nach unserem Herzen zu finden. 193A—193E.

Nach einer kurzen, in neckendem Tone gehaltenen Auseinandersetzung zwischen Aristophanes, Eryximachos, Agathon und Sokrates, welch letzterer allerdings durch das jetzt noch bevorstehende Auftreten des Agathon in die immer bedenklicher werdende Lage kommt, sich von seinen Vorgängern alles vorweggenommen zu sehen, folgt nun die Rede des Agathon. 193E—194E.

5. Rede des Agathon.
194E—197E.

Woran es meine Vorgänger haben fehlen lassen, will ich versuchen nachzuholen. Sie haben sich darin gefallen, die Wohltaten des Gottes zu preisen, während sein durch seine Eigenschaften bestimmtes Wesen dabei zu kurz kam. 195A.

Was diese Eigenschaften anlangt, so ist Eros der glücklichste unter den Göttern. Er ist erstens der schönste unter allen, denn er ist der jüngste, der zarteste, er ist geschmeidig und harmonisch gestaltet und von entzückender Gesichtsfarbe, und was die inneren Eigenschaften anlangt, so ist er ein Muster von Tugendhaftigkeit, ferner ein Meister in Erzeugung und Gestaltung der Geschöpfe sowie in aller Technik. 195B—197C.

Was aber die Wohltaten des Gottes betrifft, so ist er Verleiher aller Vorzüge, die er selbst besitzt. In einem schwärmerisch erhabenen Hymnus auf diese Gaben klingt die Rede aus, deren hinreißender Schwung bei den Hörern den mächtigsten Widerhall findet. 197C—197E.

Es kommt nun die Reihe an Sokrates, der aber nicht gewillt ist, nach dem glänzenden Erfolge des Agathon überhaupt noch das Wort zu ergreifen, da er sich auf die Kunst schöner Worte nicht verstehe, sondern nichts weiter vermöge und gewohnt sei als der schlichten Wahrheit auf den Grund zu kommen. Er steht also nicht an sein Versprechen zurückzunehmen, es müßte denn sein, daß ihm die ausdrückliche Erlaubnis gegeben werde nach seiner Art zu reden. Nachdem dies von den Anwesenden durch des Phaidros Mund gebilligt ist, erbittet sich Sokrates die weitere Erlaubnis, durch ein Vorgespräch mit Agathon dem, was er zu sagen habe, den Boden zu bereiten. 198A—199C.

Nach Gewährung dieser Erlaubnis findet dies

Vorgespräch 199C—200A

statt, in dem nach einer kurzen, anerkennenden Bemerkung des Sokrates über die Disposition der Rede

des Agathon Einverständnis erzielt wird über folgende Sätze:

a) Die Liebe (und so auch der personifizierte Eros) ist nicht denkbar ohne etwas, worauf sie sich bezieht, also ohne etwas, was man begehrt. 199C—200A.

b) Begehren (lieben) kann man nur das, woran man Mangel hat. Der Eros begehrt also etwas, was ihm mangelt. 200A—200E.

c) Da nun Eros das Schöne und Gute begehrt, so ergibt sich, daß der Eros selbst weder schön noch gut ist. 201A—201D.

6. Rede des Sokrates. 201D—212C.

Sokrates will nicht in eigenem Namen sprechen, sondern nur mit Berufung auf das, was er von der Diotima, der Priesterin aus Mantineia, in längerem Umgang mit ihr gelernt habe. Zugrunde legt er die von ihm gebilligte Einteilung des Agathon. Er handelt also:

1. Von dem Wesen des Eros.

a) Eros ist an sich weder gut noch schön, sondern ein Mittleres zwischen Gut und Schlecht, zwischen Häßlich und Schön.

b) Er ist kein eigentlicher Gott, sondern ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch.

c) Seine Eltern sind dem Mythos zufolge Poros (Erwerb) und Penia (Armut). Die Eigenschaften der Eltern finden sich in ihm vereinigt. Er ist, als ein Mittleres zwischen unweise und weise, Philosoph. 201D—204C.

2. Wirkungen des Eros auf die Menschen.

a) Er ist, um die allgemeinste Bestimmung für ihn in dieser Hinsicht zu geben, das allen Menschen gemeinsame Verlangen nach dem Besitze des Guten.

b) Sein Wirkungsfeld ist die Zeugung des Schönen, sowohl körperlich wie geistig. Darin liegt ausgedrückt das Verlangen nach Unsterblichkeit, das er den Menschen

einpflanzt, und das, allen Geschöpfen gemeinsam, beim Menschen sich in dem Streben nach Ruhm und Ehre offenbart.

c) Die höchste Betätigung des Eros in dieser Beziehung ist die stufenweise Erweckung des Menschen zur philosophischen Betrachtungsweise, die von der Liebe von einem schönen Körper bis hinauf zum Schauen des Ewigschönen und Unvergänglichen führt. Damit ist die wahre Glückseligkeit und zugleich Unsterblichkeit erreicht. 204D—212C.

Szenenwechsel.

Eben schickt sich Aristophanes an zu einer Gegenbemerkung gegen eine Einwendung, die Sokrates ihm gemacht, als Alkibiades auftritt, von einem andern Gelage herkommend, berauscht und begleitet von Sklaven und einer Flötenspielerin, die den Wankenden stützen, bekränzt mit einem Veilchen- und Efeukranz sowie mit zahlreichen Bändern. Er bittet, ihn zu Agathon zu führen, um ihm, auch wenn er nicht zur Teilnahme am Gelage eingeladen würde, wenigstens den Siegerkranz aufzusetzen. Die Einladung erfolgt und er nimmt nach Bekränzung des Agathon seinen Platz rechts von diesem ein. Jetzt erst wird er des Sokrates ansichtig, und höchlichst betroffen von dessen Anblick nimmt er einen Teil der Bänder vom Haupte des Agathon wieder weg und schmückt mit ihnen nach kurzem neckischem Wortwechsel mit Sokrates das Haupt dieses unvergleichlichen Mannes, der in der Rede der Sieger bleibe. Darauf erklärt er sich selbst zum Symposiarchon (Vorsitzenden des Trinkgelages), um in die ihm viel zu nüchterne Gesellschaft einen lebhafteren Ton zu bringen. Aus einem großen Kühlgefäß trinkt er ihnen vor und Sokrates folgt ihm. Darüber stark betroffen, schlägt Eryximachos, um der Sache eine beruhigende Wendung zu geben, vor, man solle in der Reihenfolge der Reden fortfahren, wobei nunmehr Alkibiades an die Reihe käme. Alkibiades erklärt, in Anwesenheit des Sokrates könne er

nur diesen loben. Das will sich Sokrates nur gefallen lassen, wenn sich Alkibiades auf das strengste nur an die Wahrheit halte. Alkibiades gibt ihm die Erlaubnis, ihn bei der geringsten Abweichung von der Wahrheit sofort zu unterbrechen, woran er die Bitte knüpft, gegen etwaige Nachlässigkeiten in der Rede nachsichtig zu sein in Rücksicht auf seinen nicht nüchternen Zustand. 212D—215A.

7. Lobrede des Alkibiades auf Sokrates. 215A—222B.

Alkibiades beginnt mit einem Vergleich des Sokrates mit jenen hockenden Silenenfiguren, die man in den Kunstwerkstätten sieht als Gehäuse oder Schränke für kleine, kostbare Götterbilder. Einem solchen Gehäuse ist Sokrates äußerlich ähnlich, ähnlich zugleich auch dem Satyr Marsyas.

1. Ausführung über die Ähnlichkeit mit Marsyas. Sokrates ist diesem ähnlich sowohl der Gestalt als der Sinnesart nach, vor allem sodann auch durch seine Redeweise, durch die er die Zuhörer innerlichst nachhaltig erschüttert, ganz so wie Marsyas durch sein Flötenspiel. Sich selbst führt er als Beispiel an für diese unvergleichliche Wirkung. 215C—216C.

2. Ausführung über die Silenenähnlichkeit. Der Widerspruch zwischen Äußerem und Innerem. Anscheinend ist er verliebt in alle schönen Jünglinge, tatsächlich ist es nur der innere Wert, auf den er Gewicht legt. Als schlagenden Beweis scheut sich Alkibiades nicht, ein nächtliches Erlebnis mit Sokrates in allen seinen Einzelheiten zu schildern. 216C—219E.

Es folgt die Schilderung von Proben bewundernswerter Beharrungskraft und Ausdauer sowohl in den Schwierigkeiten äußerer Lebenslagen wie auch in der inneren Arbeit des Denkens. Seine Gemütsruhe ist jeder Anfechtung überlegen. Die Feldzüge, die er mitgemacht, liefern dafür die leuchtenden Beispiele. 219E—221B.

3. Sokrates ist ein Mensch, wie es keinen zweiten ge-

geben hat und gibt, eine einzige, wundersame Erscheinung. 221 C—221 D.

4. Auch die Reden des Sokrates erinnern an die Silenengehäuse: äußerlich volkstümlich und an das Niedere und Gewöhnliche streifend, sind sie näher zugesehen voll tiefer göttlicher Weisheit.

Die Rede schließt mit der Bemerkung, daß er, Alkibiades, bei alle dem doch auch Grund gehabt ihm böse zu sein wegen seiner Unzugänglichkeit gegenüber seiner (des Alkibiades) Begehrlichkeit. In dieser Beziehung richtet er eine scherzhafte Warnung an Agathon. 221 E bis 222 A.

8. Schlußszene.
222 B—223 D.

Die Rede des Alkibiades findet freudigen Widerhall, namentlich wegen des Freimutes, mit dem er sich zu seinen eigenen Schwächen bekennt. Sokrates erklärt scherzend die ganze Rede für ein wohlberechnetes Manöver, um ihn (den Sokrates) mit dem Agathon zu entzweien, was zu verhüten er einen schleunigen Platzwechsel bewirkt, der den Agathon an die Seite des Sokrates bringt. Schon ist Sokrates bereit, eine Lobrede auf Agathon zu halten, da erhebt sich ein gewaltiges Getöse: eine neue Schar von Nachtschwärmern bricht herein und läßt sich zu einem wüsten Gelage nieder. Die ursprüngliche Gesellschaft entweicht großenteils, die übrigen nicken ein, unter ihnen auch Aristodemos, der Erzähler. Erst gegen Morgen wacht er auf und bemerkt, daß Sokrates mit den beiden Dichtern Agathon und Aristophanes zechend sich mit ihnen über das Wesen dramatischer Dichtung unterhält und siegreich die Behauptung verficht, der echte Tragödiendichter sei auch ein ebenso vollkommener Komödiendichter. Darüber nicken die beiden Dichter ein, während Sokrates sich bei Tagesgrauen erhebt und in Begleitung des Aristodemos nach dem Lykeion wandert, dort den ganzen Tag über weilt wie gewöhnlich, um am Abend erst nach Hause zu gehen.

Literaturübersicht.

Mit Unterstützung von Rudolf Klußmann.

Von Ausgaben nenne ich außer den Gesamtausgaben von Bekker, K. F. Hermann, den Zürichern, Stallbaum, Schanz und I. Burnet folgende Einzelausgaben:

Pls. Gastmahl: Ein Dialog . . . verbessert. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen hrsg. v. Fr. A. Wolf. Lpz. 1782. Neue . . . verb. Aufl. mit Zusätzen eines Ungenannten. 1828.

Pls. Symp. et Alcib. I. rec. Fr. Ast. Landshut 1809.

Pls. Symp. Ad. opt. libr. fidem ed. atque interiectis D. Wyttenbachii animadversionibus adnotatione instruxit P. A. Reynders. Groningae 1825.

Pls. Conv. Rec., illustr. L. J. Rückert. Lpz. 1829.

Pls. Conv. Rec., emend., illustr. A. Hommel. Lpz. 1834. Griechisch und deutsch mit erklärenden Anmerkungen 2. Aufl. Lpz.: Engelmann (1841) 1853.

Pls. Symp. in usum schol. ed. O. Jahn. Bonn 1864. Ed. II. ab H. Usener recognita 1875.

Pls. Symposion in usum stud. iuvent. et scholarum cum comment. crit. ed. G. F. Rettig. 2 Bde. Halle 1875f.

Pls. Symp. Von A. Hug. (Ausgewählte Schr. v. Cron-Deuschle. 5.) Lpz. (1876) 1884. 3. Aufl. v. H. Schöne. 1909.

Pls. ausgewählte Dialoge. Erklärt v. C. Schmelzer. (5. Symp.) Berl. 1882. 2., neubearb. Aufl. v. Chr. Harder. 1915.

The Symp. of Pl. edited with introd., critical notes a. commentary by R. G. Bury. Cambridge 1909.

Von Übersetzungen nenne ich außer den Gesamtübersetzungen von Schleiermacher, von H. Müller, von der Metzlerschen, Langenscheidtschen und Diederichschen Sammlung die Einzelübersetzungen von F. Ast (Jena 1817), von E. Zeller (Marburg 1857), von K. Lehrs (Lpz. 1870).

Zur Erläuterung.

Alberti, E.: D. pl. Begriff der Philos. am Lysis, Phädros, Gastmahl und Phädon entwickelt. Ztschr. f. Philos. und phil. Kritik N. F. 51 (1867), 29—52, 169—204.

Boeckh, A.: De simultate quae inter Platonem et Xenophontem intercessisse fertur. Kleine Schr. IV (Lpz. 1874) p. 1—30. — (Antiquar. Briefe an Fr. v. Raumer.) VII (1872) p. 584—589.

Brede: Die Ethik des pl. Symposion und das Christentum. Diss. v. Rostock. Eckernförde 1870.

Crain, P.: De ratione quae inter Pls. Phaedrum Symposiumque intercedat. Commentationes philol. Jenenses VII 2. Lipsiae 1906.

Creuzer, F.: Über Pls. Symp. in „Zur Gesch. der gr. u. röm. Lit." (Lpz. 1847) p. 107—162.

Deinhardt, J. H.: Über den Inhalt und Zusammenhang von Platons Symp. Gpr. Bromberg 1865.

Delbrück, F.: De partibus, quas Aristophanes agat in Pl. Symp. Ind. lect. aest. Bonn 1839.

van Deventer, Ch. M.: Het Symp. Plat. studiën. (Amsterdam 1896) p. 113—151.

Fortlage, C.: Philos. Meditationen über Pls. Symp. Heidelberg 1835.

—: Über das Gastmahl des Pl. In: Sechs philos. Vorträge (Jena 1869) p. 157—200.

Graef, A.: Ist Pl.s oder Xenoph.s Symp. das frühere? Gpr. Aschaffenburg 1898.

Hahn, H.: Das gegenseitige Verhältnis der pl. Dialoge Phaedrus und Symp. Gpr. Birkenfeld 1882.

Hartmann, H. L.: De Erote Socratis in Symp. Pl. Lyzealprg. Guben 1801.

—: Chronologia Symp. Pl. Lyzealprg. Guben 1798.

—: Prolusio de mytho Aristoph. in Symp. Pl. Lyzealprg. Guben 1799. 4°.

—: Prolusio de mytho Socratis in Symp. Pl. Lyzealprg. Guben 1803. 4°.

Henrichsen, A. J. F.: De consilio et arte convivii Xenophontei eiusque cum Platonico necessitudine. Gpr. Altona. Flenopoli 1840.

—: Epistola critica ad C. F. Hermannum de consilio convivii Xenophontei eiusque cum platonico necessitudine. Gpr. Schleswig 1844.

Hermann, C. F.: Num Pl. an Xenoph. Convivium suum prius scripserit atque de consilio horum libellorum. Ind. lect. Marburg 1834. Vgl. Ind. lect. Gotting. 1844/5 u. 1845. — Zur Frage über die Zeitverhältnisse der beiden Symposien. Philol. 8 (1853) p. 329—339.

Hille, H.: Die plat. Lehre vom Eros. Prg. der Ritterakademie Liegnitz 1892.

Hochegger, R.: Über die plat. Liebe. Berlin (1887).

Hug, A.: Über das gegenseitige Verhältnis der Symp. des Xenoph. u. Pl. Philol. VII (1852) p. 638—695. S. die erklärende Ausg. 3 p. XVIff.

Kiefer, O.: Pls. Stellung zur Homosexualität. Jahrb. f. sexuelle Zwischenstufen. VII 1 (1905) p. 107—126.

v. Kleemann, A.: Das Problem des Pl. Symp. Prg. Sophiengymn. Wien 1906.

Koch, M.: Die Rede des Sokr. in Pls. Symp. und das Problem der Erotik. Prg. Luisenstädt. Gymn. Berlin 1886.

Lenormant, Ch.: Cur Pl. Aristophanem in Conviv. induxerit. Paris 1838.

Lindemann, M.: De Agathonis oratione quae est in Conviv. Pl. Prg. der Kreuzschule Dresden 1871.

Lüddecke, K.: Über Beziehungen zwischen Isokrates' Lobrede auf Helena und Pls. Symp. Rh. Mus. 52 (1897) S. 628—632.

Maier, H.: Sokrates. Tübingen 1902.

Marxsen, Chr.: Das Verhältnis des pl. Symp. zu den Thesmophor. des Aristophanes. Gpr. Rendsburg 1853.

Ostendorf, A.: Der plat. Eros. Gpr. Schleswig 1874.

Palmer, V.: Zur Frage üb. d. gegenseit. Verhältnis der Symp. des Xenoph. u. Pl. Prg. Realgymn. Baden (Österreich) 1878.

Plundrich, A.: Die Charaktere im pl. Symp. Prg. Realgymn. Stockerau 1879.

Resl, W.: In welchem Verhältnisse stehen die Reden der fünf ersten im Symp. auftretenden Redner zueinander, zu der des Sokr. u. insbes. zu d. Lobrede des Alkibiades? Gpr. Brody 1886.

Rettig, G. F.: De Conviviorum Xen. et Pls. ratione mutua et de Socratis et Pausaniae ap. utrumque auctorem orationibus comment. Index schol. Bern 1864. S. auch s. erklärende Ausg. des Symp. u. Philologus 41 (1882) p. 414—444.

Robin, L.: La théorie plat. de l'amour. Paris 1908.

Rötscher, H. Th.: Das plat. Gastmahl dargestellt als ein philos. Kunstwerk. Gpr. Bromberg 1832.

Schenkl, K.: Beitr. zur Krit. u. Erkl. des pl. Symp. Ztschr. f. d. österr. Gymn. 12 (1861) p. 589—604.

Schirlitz, C.: Die Reihenfolge der fünf ersten Reden in Pls. Symp. Jahrb. f. klass. Philol. 147 (1893) p. 561—585. 641—665. 721—747.

Schwanitz, G.: Plat. Studien I. Diotima. Frankfurt a. M. 1864.

Schwegler, A.: Über die Komposition des pl. Symp. Habilit. Tübingen 1843.

Sommerbrodt, J.: Der Dichter Agathon in Pls. Symp. Rh. Mus. 23 (1868) p. 533—536. Wiederholt in den Scaenica (Berl. 1876) p. 268—272.

Spiller, J.: De temporibus Convivii Pl. Gpr. Gleiwitz 1841.

—: De oratione Agathonis in convivio plat. habita. Gpr. Gleiwitz 1857.

Steinberger, L.: Zur Kritik u. Exeg. von Pls. Symp. Blätter f. d. Gymn.-Schulwesen 42 (1906) p. 524—528.

Steinhart, K.: Über das Verh. des Pl. u. Xen. Symp. In der Müllerschen Platoübers. IV. 266ff. u. Leben Pls. S. 300 Note.

Susemihl, F.: Über die Komposition des pl. Gastmahls. Philol. VI (1851) p. 177—214. VIII (1853) p. 153—159.

v. Sybel, L.: Pls. Symp. Ein Prgr. der Akademie. Marburg 1888.
—: Pls. Technik. An Symp. u. Euthyd. nachgewiesen. Marburg 1889.
—: De Pl. prooemiis acad. I. l. hib. 1889/90. Marburg.
—: Pls. akad. Schriften. Preuß. Jahrb. 64 (1889) p. 696—716.
Was, H.: Pls. Symp. Eene erotische Studie. Prg. Arnheim 1887.
—: Een nieuwe verklaring van Pls. Symp. Theol. Tijdschr 28 (Leiden 1894) p. 608—617.
Weicker, W.: Amor Platonicus qui vocatur et disserendi ratio Socrat. qua necessitudine inter se contineantur. Gpr. Zwickau 1869.
Wiegand, W.: Die wissensch. Bedeutung der pl. Liebe. (Sammlung gemeinverstl. Vorträge, Heft 284.) Berlin 1877.
v. Wilamowitz, U.: Platon. 2 Bde. Berlin 1919.
Wohlrab, M.: Knabenliebe und Frauenliebe im plat. Symp. Jahrb. f. klass. Philol. 119 (1879) p. 673—684.
Wolf, Fr. A.: Übersicht des Inhalts von Pls. Dialog: Das Gastmahl. In der Ausgabe p. LXIV—XCIV. Auch in des Verfassers Vermischte Schriften u. Aufsätze (Halle 1802) p. 288—339 u. in Kleine Schriften 2 (Halle 1869) p. 593—620.
Wunder, E.: Blicke in Pls. Symp. Philol. VI (1851) p. 682—694.
Zannetos, J.: *Συμβολαὶ φιλοσοφ. εἰς τὸ Πλ. συμπόσ.* Diss. Erlangen 1888.
Zimmermann, L. C.: Ausführliche Erklärung des pl. Gastm. 1. Heft. Gpr. Darmstadt 1830.

Das Gastmahl

(Symposion).

Personen: 1. im Vorgespräch: Apollodoros und einige seiner Freunde; 2. im erzählten Gespräch beim Gastmahl: Aristodemos, der ursprüngliche Erzähler, Sokrates, Agathon, Phaidros, Pausanias, Eryximachos, Aristophanes, Alkibiades, einige Ungenannte.

St. 1. Apollodoros[1]): Was euere Frage anlangt, so darf ich wohl sagen, daß mir die Sache nicht fremd ist. Also: als ich dieser Tage mich aus meiner Wohnung in Phaleron[2]) aufgemacht hatte, um nach der Stadt hinaufzugehen, traf es sich, daß einer meiner Bekannten, der mich von hinten erkannte, mir aus der Ferne mit spaßhafter Anrede[3]) zurief: He da, du Phalereer, Apollodoros, willst du nicht warten?

Ich blieb stehen und wartete.

Er aber begann: Apollodoros, jüngsthin schon war ich drauf und dran dich aufzusuchen, getrieben von dem Wunsch, etwas zu erfahren von dem festlichen Beisammensein des Agathon und Sokrates und Alkibiades sowie der übrigen Teilnehmer an jenem Gastmahl, über die Liebesreden nämlich, über das Besondere ihres Inhalts. Erzählte mir davon doch schon ein anderer, der seine Kunde aus dem Munde des Phönix[4]), des Philippos Sohn erhalten hatte, übrigens mit der Bemerkung, auch du hättest Kenntnis davon. Allein seine Mitteilungen ließen an Deutlichkeit nicht weniger als alles zu wünschen übrig. Also erzähle du mir davon; denn du hast alle Ursache, deines Freundes (des Sokrates) Reden unter die Leute zu bringen. Vorerst aber sage mir: hast du selbst diesem festlichen Beisammensein beigewohnt oder nicht?

Ich erwiderte: Offenbar hat dein Berichterstatter nicht den mindesten Anspruch auf Genauigkeit, wenn du glaubst, dies festliche Beisammensein, nach dem die Frage ist, hätte erst neuerdings stattgefunden, so daß auch ich hätte dabei sein können.

Das glaubte ich allerdings.

Wie konntest du das, mein Glaukon[5])? entgegnete ich. Weißt du nicht, daß Agathon[6]) schon seit vielen Jahren sich nicht mehr hier aufhält? Daß aber ich mich dem Sokrates innig angeschlossen und es meine Hauptsorge habe sein lassen keinen Tag vorübergehen zu lassen ohne zu wissen, was er sagt, das sind noch keine drei Jahre her. Vorher verbrachte ich meine Zeit in geschäftigem Müßiggang, den ich für Arbeit hielt; dabei war niemand unglücklicher als ich, ebenso wie es dir jetzt ergeht, der du glaubst, alles andere vornehmen zu müssen, nur nicht zu philosophieren. 173 St

Spotte nicht, erwiderte jener, sondern sage mir, wann jenes Zusammensein stattfand.

Wir waren noch Kinder, antwortete ich. Es war damals als Agathon mit seiner ersten Tragödie den Sieg errungen hatte, am Tage nach dem Opfer, das er zur Feier des Sieges mit seinen Choreuten begangen hatte.

Eine weit zurückliegende Zeit also, wie es scheint. Aber wer hat es dir denn erzählt? Etwa Sokrates selbst?

Nein, beim Zeus, erwiderte ich, sondern der nämliche, der es dem Phönix mitteilte. Es war das ein gewisser Aristodemos[7]), ein Kydathenäer, klein von Gestalt, immer Barfußgänger; er hatte selbst an jener geselligen Veranstaltung teilgenommen und gehörte damals, glaub' ich, zu den schwärmerischsten Verehrern des Sokrates. Indessen habe ich nicht verabsäumt, auch den Sokrates über einige der fraglichen Punkte auszufragen und er bestätigte mir die Mitteilungen jenes.

Also nun ohne weiteres heraus mit der Erzählung, lädt doch der Weg nach der Stadt hin geradezu ein zum Erzählen und Zuhören.

So unterhielten wir uns denn im Gehen über die Sache, und so ist sie mir, wie schon zu Anfang bemerkt, nicht fremd. Soll ich es also auch euch berichten, so darf ich mich dessen nicht weigern. Machen mir doch auch sonst philosophische Unterhaltungen, mag ich sie nun selbst führen oder anderen dabei zuhören, ganz außerordentliche Freude, abgesehen auch von dem Nutzen, den ich glaube von ihnen erwarten zu dürfen. Höre ich aber irgendwelche andere, besonders wie ihr Reichen und ihr Geschäftsleute sie führt, dann überkommt nicht nur mich selbst ein Unbehagen, sondern ich bedaure auch euch, ihr Freunde, daß ihr euch einbildet etwas zu schaffen, wo ihr doch nichts schafft. Vielleicht haltet auch ihr euerseits mich für ein unseliges Menschenkind, und ich glaube, ihr habt damit ganz recht. Aber was euch anlangt, so glaube ich das nicht, sondern weiß es ganz gewiß.

2. Ein Freund. Immer bleibst du dir gleich, Apollodoros, immer nämlich klagst du dich selbst und die anderen an und scheinst alle, dich voran, für erbarmungswert zu halten, ausgenommen den Sokrates. Woher du deinen Beinamen „Tollkopf" hast, weiß ich nicht; in deinen Reden allerdings zeigst du dich immer so: du ziehst wie ein Wilder gegen dich selbst und die anderen los mit einziger Ausnahme des Sokrates.

Apollodoros. Allerdings, bester Freund, darüber kann wohl kein Zweifel sein, daß ich, bei solcher Meinung über mich und über euch, ein Schwärmer und Narr bin.

Der Freund. Es lohnt sich nicht, Apollodoros, jetzt darüber zu streiten. Laß vielmehr unsere Bitte nicht unerfüllt, sondern berichte. Wie lauteten die Reden?

Apollodoros. Sie lauteten etwa so — doch ich will lieber ganz von vorn an, wie jener erzählte, so auch meiner-
174 St. seits zu erzählen versuchen.

Sokrates, so erzählte er, sei ihm begegnet, frisch gebadet und mit Schuhen an den Füßen, was bei ihm eine Seltenheit war. Auf seine Frage, wohin er denn unterwegs sei in so schöner Aufmachung, habe Sokrates erwidert:

Zum Gastmahl bei Agathon. Denn gestern, bei seiner Siegesfeier machte ich mich davon aus Scheu vor dem Gedränge, habe ihm aber zugesagt, mich heute bei ihm einzufinden. Darum habe ich mich auch so schön herausgeputzt, um als Schöner beim Schönen zu erscheinen. Aber was dich anlangt, sagte er, wie steht's mit deiner etwaigen Bereitschaft, ungeladen mit zum Gastmahl zu kommen?

Ganz wie du befiehlst, sagte ich.

So folge mir, sagte er, womit wir zugleich dem Sprichwort einen Streich spielen, indem wir es umändern zu folgendem Wortlaut[8]):

„Uneingeladen erscheinen bei Gutmann die Guten als Gäste."

Homer nämlich scheint dem Sprichwort nicht nur übel mitgespielt, sondern es dreist entstellt zu haben. Denn er stellte den Agamemnon in seiner Dichtung als einen hervorragend tüchtigen Kriegsmann hin, den Menelaos dagegen als einen weichlichen[9]) Lanzenschwinger; gleichwohl ließ er, als Agamemnon einen festlichen Opferschmaus anrichtete, den Menelaos ungeladen zur Mahlzeit erscheinen, ihn den Minderwertigen zu der Mahlzeit des Trefflichen.

Auf diese Worte habe er erwidert: Wer weiß, Sokrates? Vielleicht kann es so kommen, daß ich nicht nach deiner Auslegung sondern nach den Worten Homers als Minderwertiger ungeladen bei dem Mahle eines weisen Mannes erscheine. Sieh dich also beizeiten nach einer passenden Entschuldigung um für meine Einführung; denn ich möchte nicht als ungebetener Gast auftreten, sondern nur als von dir eingeladen.

„Wandern wir zwei miteinander[10])," erwiderte Sokrates, so werden wir um die Wette darüber beraten, was wir sagen sollen. Doch es ist Zeit, also vorwärts.

Unter solchen Gesprächen, erzählte er, seien sie weiter gegangen; da sei Sokrates, in tiefe Gedanken versunken, hinter ihm zurückgeblieben, und als er selbst deshalb auch

stehen geblieben sei, habe jener ihm zugerufen, er solle nur weitergehen. Als er an dem Hause des Agathon angelangt sei, habe er die Tür geöffnet gefunden und es habe sich da ein spaßhafter Vorfall abgespielt. Es sei sofort ein Diener von innen ihm entgegengekommen und habe ihn in den Raum geführt, wo die übrigen sich niedergelegt hatten, und er habe sie bereits in der Vorbereitung zur Mahlzeit begriffen angetroffen. Sobald Agathon seiner ansichtig geworden, habe er gesagt: Aristodemos, du kommst mir wie gerufen, um am Mahl mit teilzunehmen; hat dich aber eine andere Absicht hergeführt, so schiebe die betreffende Sache auf; suchte ich doch auch schon gestern nach dir, um dich einzuladen, konnte dich aber nicht finden. Aber wie kommt's, daß du den Sokrates nicht mitbringst?

Ich wandte mich, so erzählte er, um, konnte aber von Sokrates, meinem Begleiter, nichts entdecken. Ich sagte also, ich sei selbst in Begleitung des Sokrates gekommen, von diesem zu dem Gastmahl eingeladen.

Daran hast du, erwiderte er, sehr wohl getan. Aber wo bleibt er denn selbst?

176 St. Er muß wohl gleich hinter mir eintreten, ich wundere mich selbst, wo er wohl sein mag.

He Bursche, habe da Agathon gerufen, schau nach und bringe den Sokrates zur Stelle. Du aber, Aristodemos, nimm deinen Platz neben Eryximachos[11]) ein.

3. Ihm selbst, erzählte er weiter, habe ein Sklave ein Fußbad bereitet, um sich für den Tisch zu säubern. Ein anderer Sklave aber sei mit der Meldung gekommen: Euer Sokrates steht etwas abseits in der Vortür eines Nachbarhauses, und mein Rufen, er solle doch eintreten, findet kein Gehör.

Sonderbar, was du da sagst, erwiderte Agathon. Gleich rufe ihn noch einmal und laß nicht locker.

Er selbst aber (Aristodemos) habe gesagt: Nein, nein, laßt ihn in Ruhe, denn das ist so seine gewohnte Art: er entfernt sich zuweilen ein Stück und bleibt stehen, wo

es gerade ist. Aber ich glaube, in wenigen Augenblicken wird er zur Stelle sein. Stört ihn also nicht, sondern laßt ihn.

So wollen wir's denn halten, wenn du so meinst, habe da Agathon gesagt. Aber ihr, meine Burschen, nun ans Werk; traget nunmehr uns anderen euere Gerichte auf, ganz wie's euch beliebt, denn ihr sollt keinen Aufseher haben; von einem solchen habe ich stets abgesehen. So wartet denn jetzt eueres Dienstes geradeso als ob ich und alle die hier Versammelten von euch zu Gaste geladen wären. So werdet ich euch unseres Lobes würdig machen.

Hierauf, so fuhr Aristodemos fort, hätten sie gespeist, Sokrates aber hätte sich nicht eingefunden. Agathon zwar hätte mehrmals befohlen, den Sokrates zu holen, er (Aristodemos) aber habe sich widersetzt. Nach einiger Zeit sei er doch erschienen, ohne, wie es sonst seine Gewohnheit war, lange zu verweilen, sie seien höchstens in der Mitte der Mahlzeit gewesen. Agathon — denn es habe sich gerade so getroffen, daß er am unteren Ende allein lag — habe ihm zugerufen: Hier, Sokrates, neben mir nimm deinen Platz ein, damit auch mir der Weisheitsfunken zugute komme, der dir dort am Hauseingang aufblitzte. Denn offenbar hast du das Gesuchte gefunden; eher würdest du ja gewiß nicht abgelassen haben.

Sokrates habe sich nun niedergelassen mit den Worten: Das wäre ja schön, mein Agathon, wenn es mit der Weisheit so stünde, daß sie aus dem Volleren von uns in den Leereren flösse, wenn wir einander berühren, wie es bei den Bechern der Fall ist, wo vermittelst eines Wollfadens das Wasser aus dem volleren in den leereren überfließt[12]). Denn wenn es sich so auch mit der Weisheit verhält, dann darf ich es mir hoch anrechnen, daß ich meinen Platz neben dir habe. Denn ich glaube, viel herrliche Weisheit wird von dir auf mich überströmen. Denn mit meiner Weisheit steht es flau und zweifelhaft, sie gleicht einem Traumbild, die deine aber ist glänzend und in starker Zunahme begriffen, sie, die von dir, dem noch so Jugend-

lichen, so stark hervorstrahlt und sich vorgestern kundgab vor mehr als dreißigtausend Hellenen[13]).

Du bist ein Spötter, Sokrates, erwiderte Agathon. Nur noch ein wenig Geduld, und wir werden diesen Streit über die Weisheit entscheiden: denn Dionysos soll der Schiedsrichter sein. Jetzt aber sprich der Tafel zu[14]).

176 St. 4. Nachdem dann, erzählte er, Sokrates auf seinem Lager sich eingerichtet und mit den anderen die Mahlzeit beendet, hätten sie Trankopfer dargebracht, einen Lobgesang auf den Gott angestimmt und die sonstigen Bräuche vollzogen, um sich sodann dem Gelage zuzuwenden. Da habe sich denn, erzählte er, Pausanias[15]) zuerst folgendermaßen vernehmen lassen: Wie stellen wir es an, ihr Männer, um dem Gelage die freieste und leichteste Form zu geben? Ich für meine Person verschweige nicht, daß mir das gestrige Gelage noch schwer in den Gliedern liegt und daß ich einer Erholung bedarf; auch den meisten anderen von euch wird es vermutlich nicht besser gehen, waret ihr doch gestern auch dabei. Überleget also, wie wir dem Gelage die leichteste Form geben mögen. Da habe Aristophanes erwidert: Du hast ganz recht, Pausanias, wenn du vorschlägst, das Gelage möglichst zwanglos zu gestalten; bin doch auch ich einer derer, die sich gestern ganz gehörig benebelt haben.

Darauf habe Eryximachos, des Akumenos Sohn, das Wort ergriffen und gesagt: Euer Vorschlag ist sehr wohl angebracht. Ich möchte nur noch von einem unter euch hören, wie es mit des Agathon Aufgelegtheit zum Trinken steht.

Auch ich, habe dieser entgegnet, fühle mich durchaus nicht frisch genug.

Das kommt uns ja gerade wie gerufen, sagte er, mir und dem Aristodemos und Phaidros und den übrigen da, wenn ihr, die kräftigsten Trinker, jetzt versagt; denn was uns — schwache Trinker — anlangt, so sind wir in dieser Beziehung immer Schwächlinge, den Sokrates[16])

nehme ich aus; denn er versteht sich auf beides, wird also mit unserer Wahl einverstanden sein, wie sie auch ausfallen mag. Da mir also keiner der Anwesenden besonders aufgelegt zu reichem Weingenuß zu sein scheint, so wäre dies vielleicht eine Gelegenheit euch über das Wesen der Trunkenheit die Wahrheit mitzuteilen, ohne euer Mißfallen zu erregen. So viel nämlich, denke ich, ist mir aus meiner ärztlichen Erfahrung klar geworden, daß die Trunkenheit ihre schweren Bedenken für die Menschen hat; und ich möchte daher weder selbst freiwillig ins Gelage hinein trinken noch einem anderen dazu raten, zumal wenn ihm von gestern her der Kopf noch wüst ist.

Da, so erzählte er, sei Phaidros[17]), der Myrrhinusier eingefallen mit den Worten: Was mich anlangt, so bin ich gewohnt dir zu folgen und besonders wenn es sich um Sachen der Heilkunde handelt; in diesem Fall aber gilt dies auch für die übrigen, wenn sie sich auf ihr eigenes Beste verstehen.

Nach diesen Worten hätten denn auch alle anderen eingewilligt, das jetzige Gelage nicht zu einem Wettkampf im Trinken zu machen, sondern nur so nach Behagen zu trinken.

5. Da nun darüber, habe Eryximachos weiter gesagt, volle Übereinstimmung erzielt ist, daß jeder nach Belieben trinke und jeder Zwang ausgeschlossen sei, so schlage ich ferner vor, die eben eingetretene Flötenbläserin zu entlassen — sie mag sich selbst etwas vorspielen oder wenn sie will, den Weibern dort drinnen — unserseits aber uns heute auf die Unterhaltung durch Reden zu beschränken. Und auch über die Art der Reden will ich euch, wenn's euch beliebt, einen Vorschlag machen. Alle hätten sie da 177 St
ihr Einverständnis erklärt und ihn aufgefordert, seinen Vorschlag vorzutragen. Eryximachos habe sich also folgendermaßen vernehmen lassen: Den Anfang meiner Rede entlehne ich der Melanippe[18]) des Euripides: „Nicht mein Wort ist es," sondern unseres Phaidros da, das ich vortragen will. Denn immer wieder tut mir Phaidros seine

Entrüstung kund und sagt: Ist es nicht eine Schande, mein Eryximachos, daß es für so manche andere Götter Hymnen und Päane gibt, die die Dichter auf sie gemacht haben, während auf den Eros, diesen uralten und gewaltigen Gott, kein einziger aus der großen Schar der Dichter je auch nur irgendein Loblied gedichtet hat. Richtest du aber dein Augenmerk auf die achtbaren Sophisten, so findest du Lobreden in Prosa von ihnen auf Herakles[19]) sowie auf andere, wie vom trefflichen Prodikos. Und darüber braucht man sich nicht weiter zu verwundern; aber mir fiel auch schon ein Buch in die Hände, in dem das Salz sein ganz erstaunliches Lob bekam ob seines Nutzens, und so kann man noch so mancherlei anderes der Art gepriesen sehen. Auf solche Dinge hat man also viel Eifer verwandt, den Eros aber würdig zu preisen, daran hat sich bis auf den heutigen Tag noch kein Mensch gewagt, sondern diesen gewaltigen Gott hat man ganz zur Seite liegen lassen. Das ist eine gerechte Klage des Phaidros, wie mir scheint. Zur Erfüllung seines Wunsches möchte ich ihm einen kleinen Beitrag liefern, sodann aber will es mir gerade jetzt für uns, die wir hier beisammen sind, angemessen scheinen den Gott zu feiern. Wenn nun auch ihr der gleichen Ansicht seid, so hätten wir einen Stoff, der sich für Reden eignete. Meiner Ansicht nach nämlich muß jeder von uns rechts herum eine Rede zum Preise des Eros halten, so schön wie er kann, den Anfang aber soll Phaidros machen, denn er liegt obenan und ist zudem der eigentliche Vater der Aufgabe.

Niemand, mein Eryximachos, habe darauf Sokrates bemerkt, wird gegen dich stimmen. Denn weder ich werde mich weigern, dessen ganze Weisheit sich um die Liebesdinge dreht, noch Agathon und Pausanias, noch vollends Aristophanes, dessen ganzes Schaffen im Dienste des Dionysos und der Aphrodite steht[20]), noch überhaupt irgendeiner von denen, die ich hier vor mir sehe. Freilich wird uns, die wir die letzten Plätze haben, dabei übel mitgespielt; aber wenn die Vorgänger angemessen und schön gesprochen

haben, so soll uns das genügen. So fange denn Phaidros in Gottes Namen an und preise den Eros.

Dem stimmten denn auch alle übrigen bei und unterstützten die Aufforderung des Sokrates. Selbstverständlich konnte sich Aristodemos nicht an alles, was da vorgetragen wurde, noch genau erinnern, so wenig wie ich mich an alles erinnere, was er erzählte. Was aber das sachlich und persönlich Denkwürdigste betrifft, so will ich euch darüber Punkt für Punkt Rechenschaft geben. 178 St

6. Zuerst nämlich, wie gesagt, habe — so erzählte er — Phaidros gesprochen und seine Rede damit begonnen, Eros sei ein großer Gott und bewundernswert unter Menschen und Göttern, wie in manch anderer Beziehung, so vor allem in Hinsicht auf seine Herkunft. Denn zu den ältesten unter den Göttern zu gehören ist ehrenvoll, sagte er. Beweis: Eltern des Eros gibt es nicht und werden von niemandem genannt, weder einem Prosaschriftsteller noch einem Dichter, sondern Hesiod sagt[21]), zuerst sei das Chaos gewesen,

aber darauf dann
Weithin gebreitet die Erde, der dauernde Sitz für die Götter,
Eros zugleich.

Ihm zufolge sind also nach dem Chaos diese beiden entstanden, die Erde und Eros. Parmenides aber sagt, was die Entstehung anlangt[22]).

Allen anderen Göttern zuvor erschuf sie den Eros.

Mit Hesiod stimmt auch Akusilaos[23]) zusammen. So ergibt sich eine vielseitige Übereinstimmung darüber, daß Eros zu den ältesten Gottheiten gehört. Als dem ältesten haben wir ihm auch die größten Güter zu danken. Denn ich wüßte für einen angehenden Jüngling kein größeres Gut zu nennen als einen ehrenwerten Liebhaber und für den Liebenden einen ebensolchen Geliebten. Kann doch der denkbar beste Leitstern des ganzen Lebens für alle, denen es auf eine tadellose Lebensführung ankommt, uns weder durch Verwandtschaft noch durch Ehrenstellen noch

durch Reichtum noch durch sonst etwas so schön zuteil werden wie durch die Liebe. Und dieser Leitstern, was ist er? Die Scham vor dem Schimpflichen und der Wetteifer um das Schöne. Denn ohne diese ist es weder einem Gemeinwesen noch einem Einzelnen möglich sich in großer und schöner Weise zu betätigen. Ich behaupte nämlich, daß ein Mann, welcher liebt, wenn er dabei betroffen würde, etwas Schimpfliches zu tun oder sich im Falle einer Mißhandlung durch einen andern sich aus Mangel an Männlichkeit nicht zur Wehr zu setzen, weder durch des Vaters noch der Genossen noch sonst irgend jemandes Blick sich so schmerzlich getroffen fühlen würde als durch den des Geliebten. Die nämliche Beobachtung machen wir bei dem Geliebten: mehr als vor jedem anderen schämt er sich vor seinen Liebhabern, wenn er bei irgend etwas Schimpflichem erblickt wird. Fände sich nur ein mögliches Mittel einen Staat oder ein Heer aus lauter Liebhabern und Geliebten zu bilden, so könnte es gar kein besser gestaltetes Gemeinwesen geben als das ihrige, denn alles Schimpfliche wäre ausgeschlossen und all ihr Wetteifer wäre auf die Ehre gerichtet, und in solcher Ge-
179 St. sinnung Seite an Seite in den Kampf ziehend, würden sie auch bei geringer Zahl doch sozusagen über die ganze Welt siegen. Denn lieber würde sich ein von Liebe beseelter Mann von allen anderen dabei erblicken lassen, wie er entweder seinen Posten verläßt oder seine Waffen von sich wirft, als von dem Geliebten: einen vielfachen Tod würde er dem vorziehen. Oder gar den Geliebten im Stich zu lassen oder ihm nicht beizustehen in der Gefahr — nein! so erbärmlich ist keiner, daß ihn nicht eben die Liebe selbst begeistern sollte zu edler Männlichkeit; nein, er steht nicht zurück hinter dem geborenen Helden edelsten Blutes. Kurz, was Homer von dem Gott sagt[24]), daß er manchen der Heroen Mut einhauche, das gewährt Eros den Liebenden als Gabe aus seiner Hand.

7. Ja, auch zu sterben sind die Liebenden, und nur sie, füreinander bereit, und zwar nicht bloß Männer,

sondern auch Frauen. Hinreichendes Zeugnis dafür bietet, was die Hellenen anlangt, des Pelias Tochter, Alkestis[25]), die sich allein bereit zeigte für ihren Mann in den Tod zu gehen, für ihn, der doch noch Vater und Mutter hatte. Vom Eros ergriffen übertraf sie diese so sehr an Liebe, daß man glauben mußte, sie ständen ihrem Sohne fremd gegenüber und seien ihm nur dem Namen nach verwandt; und nach Vollführung dieser Tat schien sie nicht nur in den Augen der Menschen, sondern auch der Götter ein so herrliches Werk vollbracht zu haben, daß sie — die Götter — in Bewunderung ihrer Tat ihre Seele aus dem Hades zurückkehren ließen, während sie sonst, angesichts zahlreicher herrlicher Taten mancher anderer, doch nur ganz wenige Auserwählte der Auszeichnung würdigten, ihre Seele aus dem Hades wieder freizugeben. So ehren auch die Götter den tugendhaften Eifer für die Liebe. Den Orpheus dagegen[26]), den Sohn des Oeagros ließen sie unverrichtetersache aus dem Hades zurückkehren. Sie zeigten ihm nämlich ein Trugbild des Weibes, das er holen wollte, sie selbst aber gaben sie ihm nicht, denn er schien ihnen, als Zitherspieler, ein Weichling zu sein, ohne den Mut, für seine Liebe in den Tod zu gehen wie Alkestis, sondern nur darauf bedacht, lebend in den Hades zu gelangen; daher die Strafe, die sie über ihn verhängten, sein Tod nämlich durch Weiberhand. Wie anders steht es um den Achilles. Ihn, der Thetis Sohn, ehrten sie und versetzten ihn auf die Inseln der Seligen[27]), weil er, von seiner Mutter belehrt[28]), daß er sterben müßte, wenn er den Hektor tötete, anderenfalls aber in die Heimat zurückkehren und als Greis das Leben beschließen würde, gleichwohl sich ohne Zagen dafür entschied, für seinen Lieb- 180 St
haber, den Patroklos, als Helfer und Rächer nicht nur in den Tod zu gehen, sondern ihm auch im Tode zu folgen[29]). Daher die hohe Bewunderung, deren die Götter ihn vor allen anderen würdigten, weil er dem Liebhaber so selbstlos ergeben war. Äschylos aber macht Flausen, wenn er den Achilles als Liebhaber des Patroklos hinstellt. Ragte

doch Achilles an Schönheit nicht nur über Patroklos sondern über alle anderen Heroen hinaus, dazu war er noch bartlos, sodann weit jünger, wie Homer[30]) sagt. In Wahrheit halten zwar die Götter überhaupt ein tugendhaftes Liebesverhältnis hoch in Ehren, höhere Bewunderung indes und Anerkennung und tätige Güte wenden sie dem Geliebten zu, der für den Liebhaber, als dem Liebhaber, der für den Geliebten schwärmt. Denn göttlicher ist der Liebhaber als der Geliebte, ist er doch des Gottes voll. Darum ehrten sie auch den Achilles höher als die Alkestis und versetzten ihn auf die Inseln der Seligen.

So behaupte ich denn, daß Eros unter den Göttern der älteste und geehrteste und daß er der wirksamste Führer der Menschen zu Tugend und Glück ist im Leben wie im Tode.

8. So etwa — erzählte er — habe die Rede des Phaidros gelautet, nach Phaidros aber seien einige andere gefolgt, deren er sich nicht mehr genau erinnerte. Er überging sie, um von der Rede des Pausanias zu berichten. Dieser habe folgendermaßen gesprochen:

In der Stellung des Themas, mein Phaidros, scheinst du mir nicht glücklich gewesen zu sein, indem uns so schlechthin auferlegt wird den Eros zu preisen. Ja, gäbe es nur einen Eros, dann wäre alles in Ordnung. Tatsächlich aber gibt es nicht bloß Einen; gibt es aber nicht bloß Einen, so muß bei richtigem Verfahren zunächst doch festgestellt werden, welchen man loben soll. Ich werde also versuchen das wieder gutzumachen, zunächst also dartun, welchen Eros man preisen soll, sodann ihn zu preisen in einer des Gottes würdigen Weise. Wir alle wissen ja doch, daß es ohne Eros keine Aphrodite gibt; gab es nur eine Aphrodite, so würde auch Eros nur Einer sein; nun gibt es aber deren zwei, also muß es notwendig auch zwei Eros geben. Das Dasein aber zweier solcher Göttinnen ist unleugbar. Die eine ist die ältere und mutterlose, die Tochter des Uranos, die wir denn auch die himmlische nennen, die jüngere aber ist die Tochter des Zeus

und der Dione, die wir denn auch die Allerweltsgöttin (die gemeine) nennen. Notwendigerweise muß denn auch der Eros, der der letzteren zur Seite steht, folgerichtig der gemeine heißen, der andere aber der himmlische[31]).

Preisen muß man zwar alle Götter, doch gilt es die besondere Stellung jedes der beiden zu bestimmen. Mit jeder Handlung verhält es sich folgendermaßen: rein für sich genommen ist sie weder löblich noch schimpflich. Was 181 St.
wir z. B. jetzt hier treiben, trinken oder singen oder unterhalten, das ist, für sich betrachtet, nichts Schönes, erst durch die Art der Ausführung wird die Beschaffenheit bestimmt; denn in schöner und rechter Weise ausgeführt, wird die Handlung schön, im entgegengesetzten Fall häßlich. So steht es denn auch mit der Liebe: nicht jeder Eros ist schön und würdig gepriesen zu werden, sondern nur der, der zur edlen Liebe den Trieb gibt.

9. Der Eros der Allerweltsaphrodite ist denn in Wahrheit nur ein Allerweltseros, der sich in seinem Tun und Treiben durch keinerlei Scheu beirren läßt. Er ist es denn auch, den die Dutzendmenschen lieben. Leute solchen Schlages lieben erstens ebensogut Weiber wie Knaben, sodann, gleichviel wen sie lieben, mehr den Körper als die Seele, ferner lieben sie die möglichst Unbedachten, da es ihnen nur auf Befriedigung ihres Dranges ankommt, gleichviel ob in Ehren oder nicht. Daher machen sie sich denn auch gar keine Skrupel über ihr Tun: ob in Ehren oder nicht, ist ihnen gleichgültig. Ist er ja doch Begleiter[32]) der weit jüngeren der beiden Göttinnen, die ihrer Abkunft nach sowohl am Weiblichen wie Männlichen teilhat. Der andere dagegen ist der Begleiter der himmlischen Göttin, die erstens nicht teilhat am Weiblichen, sondern nur am Männlichen — und von ihr stammt denn auch die Knabenliebe —, sodann die ältere und jeder Zügellosigkeit unzugänglich ist. Daher wenden sich denn die von dem Hauch dieses Eros Begeisterten dem Männlichen zu; denn ihre Neigung gehört mehr dem, was von Natur kräftiger und einsichtsvoller ist. Auch in der Knabenliebe selbst kann

man diejenigen herauserkennen, die sich rein von diesem Eros getrieben fühlen. Denn sie lieben nicht Knäblein, sondern solche, deren Verstand bereits zu reifen beginnt, also in der Zeit, wo sich der Bartwuchs meldet. Denn die von diesem Zeitpunkt ab zu lieben beginnen, sind, denke ich, entschlossen das ganze Leben hindurch vereint zu bleiben und ihr Schicksal miteinander zu teilen, nicht aber, um ein täuschendes Spiel zu treiben und nach Ausnutzung der jugendlichen Unerfahrenheit sich hohnlachend aus dem Staube zu machen und einem anderen nachzulaufen. Ja, es müßte ein Gesetz geben, das die Liebe unreifer Knaben geradezu verböte, um zu verhüten, daß so viele Mühe ins Blaue hinein vergeudet würde. Denn bei Kindern weiß man noch nicht, wohin der weitere Verlauf ihrer Entwicklung hinsichtlich der Schlechtigkeit oder Tüchtigkeit von Seele und Leib führen wird. Die Gutgearteten geben sich dies Gesetz freiwillig selber, doch müßte man auch jene gemeinen Liebhaber dazu zwingen, wie wir sie ja auch
182 St. nach Kräften dazu zwingen freigeborene Frauen mit ihrer Liebschaft zu verschonen. Sie sind es auch, die die ganze Sache in Verruf gebracht haben, so daß sich manche[33]) erdreisten zu sagen es sei schimpflich den Liebhabern zu willfahren. Wer solche Reden führt, der tut dies in Hinblick auf das rücksichtslose und gewissenlose Verhalten solcher gemeinen Liebhaber; denn geschieht eine Handlung mit Anstand und mit Achtung vor den Gesetzen, so kann sie nimmermehr Tadel verdienen.

Was die in den anderen Staaten maßgebende Anschauung über die Liebe anlangt, so hat es mit ihr keine Schwierigkeiten; denn die Auffassung ist da eine durchaus einheitliche. Was aber die Sitte bei uns und in Lakedämon betrifft, so ist sie schillernd. In Elis nämlich und bei den Böotern und wo man von Beredsamkeit nichts weiß, hat die Sitte einfach dahin entschieden, daß es schön sei den Liebhabern zu willfahren, und keiner, weder jung noch alt würde es für schimpflich erklären; man wollte sich, denk' ich, bei dem Unvermögen zum Reden die nutzlose

Mühe ersparen die Jünglinge durch schöne Worte für sich zu gewinnen. In Ionien sowie vielfach anderwärts im Bereiche der Barbarenherrschaft gilt es für schimpflich. In den Augen der Barbaren nämlich ist dies ebenso wie die Philosophie und Gymnastik infolge des tyrannischen Grundzuges ihres Staatswesens schimpflich. Denn für die Herrscher, denk' ich, ist es nicht von Vorteil, wenn bei den Beherrschten sich ein starkes Selbstbewußtsein sowie kräftige Freundschaften und Genossenschaften bilden, was nebst allen möglichen anderen Dingen die Liebe hervorzurufen pflegt. Das haben durch die Tat auch unsere Gewaltherrscher erfahren; denn die Liebe des Aristogeiton und die festgewurzelte Freundschaft des Harmodios führte zum Sturze der Gewaltherrschaft[34]). Also, wo es als schimpflich gilt, den Liebhabern zu willfahren, da hat das seinen Grund in der Minderwertigkeit derer, bei denen diese Anschauung sich festgesetzt hat, nämlich in der Selbstsucht der Herrscher einerseits, in der Feigheit der Beherrschten anderseits. Wo es aber schlechthin für löblich gilt, da hat dies seinen Grund in der beschränkten Geistesverfassung der Betreffenden.

Bei uns hier hat sich eine weit schönere Sitte eingebürgert, die aber, wie gesagt, nicht leicht zu verstehen ist.

10. Denn man erwäge nur, daß es für schöner gilt offen zu lieben als heimlich und zwar vor allem in die Edelsten und Hervorragendsten verliebt zu sein, auch wenn sie häßlicher sind als die anderen, und daß der Liebhaber allerseits erstaunliche Aufmunterung erfährt, nicht als ob er etwas Schimpfliches tue, und daß, wenn er Glück hat, ihm das zum Lobe angerechnet wird, wenn nicht, zur Schande. Man erwäge ferner, daß die Sitte dem Liebhaber gestattet zur Erreichung seines Zweckes, ohne dadurch seinem Lobe Abbruch zu tun, sich sehr fraglicher Mittel zu bedienen, die, wenn man sie zu irgendeinem anderen als dem hier vorliegenden Zwecke der Geistesbildung[35]) erfolg- 183 St
reich anzuwenden wagen wollte, ihm die größte Schande eintragen würden. Denn gesetzt, es wollte einer in der Ab-

sicht von irgendeinem Geld oder eine Beamtenstelle oder sonst irgendeinen einflußreichen Posten zu erhaschen, sich Dinge erlauben, wie sie die Liebhaber den Knaben gegenüber anwenden, indem sie sich ihnen zu Füßen werfen und sie mit Bitten und Flehen bestürmen, Eide schwören, sich vor ihren Türen lagern, sich zu jedem Dienste bereit erklären, dessen sich selbst ein Sklave schämen würde, so würde er von Freund und Feind von solcher Handlungsweise zurückgehalten werden. Der Feind würde ihn verächtlich schmähen wegen seiner Kriecherei und Selbsterniedrigung, der Freund würde ihn warnen und sich in seine Seele hinein schämen. Dem Liebenden aber, der sich alles dies erlaubt, verzeiht man gern und der Brauch gestattet ihm es ohne Schimpf zu tun als wäre es Wunder was für eine Herrlichkeit, die er da vollbrächte. Aber das tollste ist doch dies, daß, wie wenigstens gemeinhin behauptet wird, er allein auf Verzeihung rechnen darf, wenn er seine Eidschwüre nicht hält; denn ein Liebesschwur, heißt es, sei gar kein Schwur. So haben denn die Götter nicht weniger als die Menschen dem Liebenden jegliche Freiheit gelassen, wie unsere hiesige Sitte besagt. Insofern könnte man also meinen, es gelte in unserer Stadt für eine herrliche Sache sowohl zu lieben wie auch den Liebhabern sich zu befreunden. Sofern man aber anderseits wahrnimmt, wie die Väter für ihre von Liebhabern verfolgten Söhne Aufseher anstellen, mit dem besonderen Auftrag jede Unterredung mit den Liebhabern zu verhindern, und sofern Altersgenossen und Gefährten sie schmähen, wenn sie einen derartigen Vorgang bemerken und die Älteren gegen diese Schmähungen nichts einzuwenden haben und den Schmähenden keine Zurechtweisung erteilen — wenn man dies wahrnimmt, so sollte man hinwiederum meinen, es gäbe nichts was hier mehr in Verruf stände. Mit dem Gewähren der Liebesgunst steht es so wie ich gleich zu Anfang sagte: es ist an und für sich weder löblich noch schimpflich, ist also nicht ein Gegenstand schlechthin einfacher Beurteilung, sondern in löblicher Weise vollzogen ist es löblich,

in schimpflicher Weise dagegen schimpflich. Schimpflich also handelt, wer sich einem Ehrlosen und in ehrloser Weise willfährig erweist, löblich, wer einem Ehrbaren und in ehrbarer Weise. Von schlechter Art aber ist jener gemeine Liebhaber, der den Körper mehr liebt als die Seele. Ist er doch nicht einmal beständig, denn was er liebt, hat ja selbst keinen Bestand; denn zugleich mit dem Hinschwinden der Blüte des Körpers, dem seine Liebe galt, macht er sich auf und davon[36]), allen seinen Reden und Versprechungen zum Hohn. Wer dagegen der Seelenschönheit eines anderen in Liebe huldigt, der verharrt in Treue bis ans Lebensende, denn hier ist das Band der Einheit 184
von festem Bestand. Sie also, diese Liebhaber, will unsere Sitte in echter und treffender Weise preisen: nur den letzteren unter ihnen soll man willfährig sein, die anderen aber meiden. Daher mahnt sie die einen zum Verfolgen, die anderen zum Entfliehen, indem sie prüfend entscheidet, wohin der Liebende und der Geliebte gehört, ob zu diesen oder zu jenen. Aus diesem Grunde gilt es denn der herrschenden Anschauung nach erstens als schimpflich sich rasch gewinnen zu lassen, denn es soll Zeit gelassen werden, die ja doch das meiste recht zu erproben geeignet scheint; sodann gilt es für schimpflich sich durch Geld und durch politische Einflüsse gewinnen zu lassen, sei es nun, daß man sich schwerem Drucke ergebungsvoll beugt und der Beharrungskraft entbehrt, oder sich nicht stark genug zeigt, um ein Entgegenkommen durch dargebotene Geldmittel oder staatliche Maßnahmen mit Verachtung von sich zu weisen, denn nichts von alledem — das leuchtet doch ein — bietet Sicherheit und festen Bestand, abgesehen davon, daß hieraus eine edle Freundschaft nicht entspringt. Nach unserer Sitte also bleibt nur ein einziger Weg für den Geliebten übrig, wenn er dem Liebhaber auf eine ehrbare Weise zu Willen sein will. Bei uns gilt nämlich folgender Grundsatz: wie es den Liebhabern nach unserer Ausführung zustand willig den Lieblingen jeden denkbaren Dienst zu leisten, ohne sich dadurch der Schmeichelei ver-

dächtig zu machen oder sich sonst einem Vorwurf auszusetzen, so gibt es auch von seiten der Jünglinge eine freiwillige Dienstbarkeit als einzige Art der Willfährigkeit, auf der kein Makel ruht: die Dienstbarkeit um der Tugend willen.

11. Bei uns herrscht nämlich (grundsätzlich) die Anschauung, daß, wenn sich einer freiwillig einem anderen dienstbar macht in der Überzeugung, durch ihn ein besserer Mensch zu werden sei es an Weisheit oder sonstiger Tugendhaftigkeit —, daß diese Dienstbereitschaft nicht schimpflich sei und keine Kriecherei. Diese beiden Grundsätze, den über die Knabenliebe und den über die Liebe zur Weisheit und die sonstige Tugend, muß man miteinander vereinigen, wenn sich das Ergebnis herausstellen soll, daß die Willfährigkeit des Geliebten gegen den Liebhaber jedes Makels ledig ist. Denn wenn sie nun unmittelbar einander gegenüberstehen, der Liebhaber und der Geliebte, jeder von beiden treu seinem Grundsatz, der Liebhaber dem Grundsatz, er erweise dem Liebling durch Bereitschaft zu jeglichem Dienst nur was recht und billig sei, der andere, er sei seinerseits jenem, der ihm zu Weisheit und Tugend verhelfe, zu allem möglichen verpflichtet, wozu noch kommt, daß der eine wirklich imstande ist, die Einsicht und Tugend zu fördern, der andere wirklich von dem Drang nach Bildung und sonstiger Weisheit erfüllt ist — wenn also so diese beiden Grundsätze sich zusammentun, dann und nur dann tritt der Fall ein, daß die Willfährigkeit des Geliebten gegenüber dem Liebhaber mit den Forderungen der Schönheit in Einklang bleibt, sonst aber nimmermehr. Bei solcher Absicht ist es auch keine Schande das Opfer einer Täuschung zu werden; alle anderen Beweggründe bringen dem Geliebten nichts als Schande, mag er
as St. nun getäuscht werden oder nicht. Denn gesetzt, es sähe sich einer, der sich einem reichen Liebhaber um des Reichtums willen gefällig erweist, getäuscht und zöge schließlich mit leeren Taschen ab, weil der Liebhaber sich als arm erweist, so ist die Schande um nichts geringer. Denn ein solcher hat es doch an nichts fehlen lassen, um

zu erkennen zu geben, daß er für Geld sich dem ersten besten zu jedwedem Dienste hergeben würde; das aber hat mit Schönheit nichts gemein. Nach der nämlichen Beurteilungsweise wäre denn auch der Fall zu entscheiden, daß einer, der einem anscheinend ehrbaren Liebhaber sich hingibt, und zwar seinerseits in der bestimmten Absicht durch die Freundschaft des Liebhabers ein besserer Mensch zu werden, sich schließlich getäuscht sieht, indem jener sich als nichtswürdig und jeder Tugend bar erweist; die Täuschung nämlich ist dann gleichwohl eine löbliche; denn es scheint auch dieser es an nichts haben fehlen zu lassen um zu zeigen, daß er um der Tugend und sittlichen Besserung willen sich jedem mit Leib und Seele zur Verfügung stellen würde: etwas Schöneres aber gibt es nicht. So ist es denn unbedingt schön, sich um der Tugend willen hinzugeben.

Dies ist die Liebe der himmlischen Göttin; es ist die himmlische Liebe, die, von höchstem Werte für den Staat wie für den Einzelnen, sowohl den Liebenden wie auch den Geliebten dazu zwingt, sich der Tugend mit aller möglichen Sorgfalt zu befleißigen. Alle anderen Arten der Liebe gehören der anderen Göttin an, der gemeinen. Dies ist denn, lieber Phaidros, was ich so aus dem Stegreif über den Eros als meinen Beitrag zu geben weiß.

Als Pausanias pausiert hatte[37]) — die Unterweisung in solchen Gleichklängen verdanke ich den Sophisten — war die Reihe zu reden, so erzählte Aristodemos, an Aristophanes. Dieser sei aber gerade, sei es infolge von Übersättigung oder aus irgendwelcher anderer Ursache, von einem Schlucksen befallen und außerstande gewesen zu reden. So habe er sich denn an den Arzt Eryximachos gewendet — dieser nämlich habe seinen Platz nach unten hin unmittelbar neben ihm gehabt — mit den Worten: Eryximachos, du mußt billigerweise mich entweder von meinem Schlucksen befreien oder an meiner Stelle reden, bis ich ihn los bin. Eryximachos habe erwidert: Ich will vielmehr beides tun. Ich werde an deiner Stelle reden und

du hernach, wenn du ihn los bist, an meiner. Während meiner Rede wird, wenn es gut geht, dein Schlucksen vergehen, sofern du nur längere Zeit den Atem anhältst, wo nicht, so gurgle mit Wasser. Ist er aber ganz hartnäckig, so nimm etwas, womit du die Nase kitzelst und bringe dich zum Niesen. Hast du dies ein- oder zweimal getan, so wird er aufhören, und wenn er noch so stark ist.

Nun, so ergreife unverzüglich das Wort, habe Aristophanes geantwortet; ich werde deinem Rate folgen.

12. So habe denn Eryximachos begonnen: Pausanias hat zwar einen trefflichen Anlauf in seiner Rede gemacht, 186 St. sie aber nicht befriedigend zu Ende geführt. Daher scheint es mir notwendig zu versuchen, der Rede ihren gebührenden Abschluß zu geben. Die Unterscheidung nämlich eines zwiefachen Eros scheint mir durchaus berechtigt zu sein. Daß er aber seine Stätte nicht nur in der Seele der Menschen hat in ihrem Verhältnis zur menschlichen Schönheit, sondern auch in vielen anderen Dingen sowie in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu den anderen, nicht nur in den Leibern aller Tiere, sondern auch in den Gewächsen der Erde, ja mit einem Wort in allen Werken der Schöpfung, das glaube ich aus der Heilkunde, dieser unserer Kunst, ersehen zu haben: kurz, ein großer und wunderbarer Gott ist er, der seine Hand überall im Spiel hat in allen menschlichen und göttlichen Vorgängen. Den Anfang der Rede will ich machen mit der Heilkunde, womit wir zugleich dieser Kunst die ihr gebührende Hochachtung bezeugen wollen. Die Natur der Leiber nämlich hat diesen doppelten Eros an sich. Denn Gesundheit und Krankheit des Körpers sind zugestandenermaßen offenbar verschiedene und einander unähnliche Zustände, das Unähnliche aber begehrt nach Unähnlichem und liebt es. Eine andere ist also die Liebe bei dem Gesunden, eine andere bei dem Krankhaften. Und so bestätigt sich denn des Pausanias Behauptung auch hier. Wie nämlich die Willfährigkeit gegen die Guten unter den Mitmenschen löblich, gegen die Zügellosen aber schimpflich ist, so ist es auch im Haushalt der Körper

selbst zu loben und vonnöten den guten und gesunden Teilen des Körpers eines jeden zu willfahren — und das ist es eben, was man Heilkunst nennt —, den schlimmen und krankhaften dagegen zu willfahren wäre verwerflich, und hier tut im Gegenteil Versagung not, wenn man den Regeln der Kunst treu bleiben will. Denn die Heilkunst ist in der Hauptsache nichts anderes als die Kenntnis der Liebesregungen des Leibes zur Füllung und Leerung, und wer in diesen Dingen die lobwürdige und die verwerfliche Liebe zu unterscheiden weiß, der ist der beste Heilkundige, und wer eine Änderung zu bewerkstelligen weiß in dem Sinne, daß der Körper an Stelle der einen Liebe sich die andere zu eigen macht, und sich darauf versteht, dort, wo die rechte Liebe fehlt und doch da sein müßte, sie einzupflanzen und die innewohnende falsche Liebe zu entfernen, der wäre der rechte Meister. Denn er muß imstande sein das Feindlichste im Körper einander befreundet zu machen und mit Liebe zueinander zu erfüllen. Das Feindseligste aber ist das einander am meisten Entgegengesetzte, das Warme dem Kalten, das Bittere dem Süßen, das Trockene dem Feuchten und was dergleichen mehr ist. Alle dem verstand unser Ahnherr Asklepios, wie unsere Dichter hier sagen[38]) und ich es glaube, Liebe und Eintracht einzuflößen und damit legte er den Grund zu unserer Kunst. Die Heilkunst also, wie gesagt, wird ganz von diesem Gotte gelenkt und ebenso auch die Gymnastik und der Landbau. 187 S
Was aber die Musik anlangt, so ist es für jeden, der auch nur ein klein wenig acht darauf hat, klar, daß es sich mit ihr ebenso verhält, wie denn vielleicht auch Heraklit dies sagen will, wenn er sich auch dem Wortlaut nach nicht klar ausdrückt. Das Eine nämlich, sagt er, finde sich, wenn auch auseinander strebend, doch wieder mit sich zusammen, wie die harmonische Fügung des Bogens und der Leier[39]). Es ist aber ein starker Widersinn, zu sagen, die Harmonie strebe auseinander oder bestehe noch trotz des Auseinanderstrebens der Teile. Doch vielleicht wollte er nur dies sagen, die Harmonie sei durch die musika-

lische Kunst entstanden, indem das vorher auseinanderstrebende Hohe und Tiefe durch sie weiterhin in Einklang gebracht worden sei. Denn solange das Hohe und Tiefe noch auseinander streben, ist keine Harmonie denkbar. Ist doch die Harmonie Einklang, Einklang aber eine Art Übereinstimmung; Übereinstimmung aber von seiten des Auseinanderstrebenden ist unmöglich, solange die Teile noch einander widerstreben; was also auseinander strebt und uneins ist, kann keine Harmonie bilden. So steht es auch beim Rhythmus: er entsteht aus dem Schnellen und Langsamen, indem diese, vorher auseinander strebend, weiterhin in Einklang gebracht werden. Zum Einklang aber verhilft all dem, wie dort die Heilkunst, so hier die Musik, indem sie gegenseitige Liebe und Eintracht einpflanzt; und so ist denn die Musik ihrerseits die wissenschaftliche Einsicht in die Liebesregungen im Gebiete der Harmonie und des Rhythmus. Und was die eigentliche Struktur von Harmonie und Rhythmus betrifft, so ist es nicht schwer die Liebesregungen zu erkennen, wie sich denn hier der zwiefache Eros auch noch nicht findet. Aber gilt es durch Rhythmus und Harmonie auf die Menschen einzuwirken, sei es schöpferisch, was man Tondichtung nennt, oder daß man die bereits geschaffenen Tonstücke und Rhythmen in richtiger Weise verwertet, was man Erziehungskunst nennt, da stellen sich die Schwierigkeiten ein und es bedarf eines tüchtigen Meisters. Denn wieder kommt die Sache auf den nämlichen Grundsatz zurück: man muß den tugendhaften Menschen — auf daß diejenigen, die es noch nicht sind, an Tugend zunehmen — sich willfährig erweisen und sorgsam über ihre Liebe wachen, und dieses ist der schöne Eros, der himmlische, der Begleiter der Urania, der himmlischen Muse[40]). Der Begleiter der Polymnia dagegen ist der Allerweltseros, mit dem man vorsichtig sein muß gegenüber denen, welchen man ihn entgegenbringt, damit man die von ihm gebotene Lust genieße, ohne doch dadurch der Zügellosigkeit Eingang zu verschaffen; ähnlich wie in unserer Kunst, wo es viel besagen will gegenüber der die

Kochkunst betreffenden Begierde das rechte Verfahren einzuhalten, dergestalt, daß man die Lust ohne Krankheit einernte. Sowohl in der Musik also wie in der Heilkunst wie auch in allen übrigen Dingen, menschlichen und göttlichen, gilt es, so weit möglich, auf den doppelten Eros acht zu haben; denn in beiden Gestalten steckt er in ihnen. 188 S

13. Ist doch auch der geregelte Gang der Jahreszeiten voll von ihnen beiden, und wenn die vorhin genannten Gegensatzpaare, nämlich Warm und Kalt, Trocken und Feucht, miteinander in ehrbarer Liebe sich vereinen und zu einem harmonisch maßvollen Mischungsverhältnis gelangt sind, dann ist das die Einleitung zu einem gesegneten Jahre, das Menschen, Tieren und Pflanzen Gesundheit bringt und keinerlei Schaden anrichtet. Wenn aber der zügellose Eros sich zum Herrn aufwirft über die Jahreszeiten, dann richtet er viel Unheil und Schaden an. Denn das führt oft zu Hungersnot und mannigfaltigen anderen Krankheiten für Tiere und Pflanzen. Entsteht ja doch auch Reif und Hagel und Mehltau aus der Maßlosigkeit und Ordnungslosigkeit derartiger gegenseitiger Liebestriebe, deren Kenntnis, was den Lauf der Sterne und Jahreszeiten anlangt, Sternkunde (Astronomie) genannt wird. Ferner handelt es sich bei allen Opfern und bei allem, was der Seherkunst unterliegt — dies aber umfaßt den ganzen wechselseitigen Verkehr zwischen Göttern und Menschen —, um nichts anderes als um die Behütung und Heilung der Liebe. Denn jede Versündigung pflegt ihren Grund darin zu haben, daß man nicht dem ehrbaren Eros huldigt und ihm nicht Ehre erweist und Auszeichnung bei jeglichem Tun, sondern es mit dem anderen hält, sowohl gegenüber den Eltern, gleichviel ob lebenden oder toten, als gegenüber den Göttern. Darüber zu wachen und Heilung zu schaffen ist die Aufgabe der Seherkunst und so ist denn die Seherkunst die Vermittlerin der Freundschaft zwischen Göttern und Menschen vermöge ihrer Einsicht in die menschlichen Liebestriebe, die sich auf Recht und Frömmigkeit beziehen.

So vielfache und große, oder richtiger alle Gewalt überhaupt besitzt der zur Einheit zusammengefaßte Eros; derjenige aber, dem man bei tugendhaftem Bestreben mit Besonnenheit und Gerechtigkeit huldigt bei Menschen und Göttern, der ist es, welcher die größte Macht besitzt und uns jegliche Glückseligkeit verschafft und uns fähig macht nicht nur miteinander in Verkehr und Freundschaft zu treten sondern auch mit unseren Herren, den Göttern.

Vielleicht habe auch ich bei meinem Lobe des Eros manches übergangen, doch gewiß nicht mit Absicht. Habe ich aber etwas übersehen, so ist es an dir, Aristophanes, es nachzuholen. Oder wenn dir etwa ein anderer Weg zum Preise des Gottes vorschwebt, so schlage ihn ein, da ja
89 St. auch dein Schlucksen aufgehört hat.

Darauf nahm — so erzählte Aristodemos — Aristophanes das Wort und sagte: Gewiß, er hörte auf, aber nicht eher, als bis ich ihm mit dem Niesen aufwartete, so daß ich mich wundere, wie doch die Sittsamkeit des Körpers solches Geräusch und solchen Kitzel verlangt wie es das Niesen ist; denn sofort hörte er auf, als ich ihn zum Niesen nötigte.

Darauf erwiderte Eryximachos: mein bester Aristophanes, sieh dich vor! Gleich da du anfängst zu reden, machst du mich lächerlich und machst mich zwangsweise zum Aufpasser bei deiner eigenen Rede, ob du etwas Lächerliches sagst, während du sonst unbesorgt vor irgendwelchem Gegner hättest reden können.

Du hast recht, habe Aristophanes lachend erwidert, mein Eryximachos, und ich nehme das Gesagte zurück. Aber dafür darfst du auch nicht den Aufpasser machen, denn ich fürchte für meine nun anhebende Rede, nicht etwa daß ich Dinge vorbringe, die zum Lachen reizen — denn das wäre mir ein Gewinn und ich würde damit recht eigentlich meiner Musenheimat treu bleiben — als solche, die zum Spotte reizen.

Erst wischst du mir eins aus, Aristophanes, entgegnete er, und glaubst dann dich davondrücken zu können.

Nein, nimm deine Verstandeskraft zusammen und rede so, als ob du Rechenschaft geben müßtest; kann sein indessen, daß ich dich freigebe, wenn ich es für gut halte.

14. Allerdings, mein Eryximachos, habe nun Aristophanes begonnen, denke ich einen anderen Ton anzuschlagen als du und Pausanias. Mir nämlich scheinen die Menschen überhaupt die Macht des Eros gar nicht gespürt zu haben; denn, wäre das der Fall, so hätten sie ihm wohl die stattlichsten Tempel und Altäre errichtet und würden ihm die großartigsten Opfer darbringen und es nicht so halten wie jetzt, wo von alledem gar nichts für ihn geschieht, für ihn, der es mehr verdiente als alle anderen. Ist er doch der menschenfreundlichste unter den Göttern, ein Helfer der Menschen und heilkundig für alle Gebrechen, deren Heilung dem Menschengeschlechte zur größten Glückseligkeit verhelfen dürfte. Ich also will versuchen euch eine Vorstellung seiner Macht zu geben, ihr aber möget den anderen darüber Belehrung erteilen.

Zunächst müßt ihr Einsicht erhalten in die menschliche Natur und die Zustände, die sie durchgemacht. Ehedem nämlich war unsere Natur nicht die nämliche wie jetzt, sondern andersartig. Zunächst nämlich gab es damals drei Geschlechter von Menschen, nicht nur zwei wie jetzt, männlich und weiblich, sondern ihnen gesellte sich noch ein drittes hinzu, eine Verschmelzung jener beiden, von dem jetzt nur noch der Name übrig ist; es selbst ist verschwunden. Es gab nämlich damals ein mannweibliches Geschlecht nicht bloß dem Namen nach, sondern auch als wirkliches Naturgebilde, aus beiden, dem männlichen und weiblichen zusammengesetzt, während es jetzt nur noch den Namen gibt und zwar nur als Schimpfname. Ferner war damals die ganze Gestalt eines jeden Menschen rund, indem Rücken und Seiten eine Kugel bildeten; Hände aber hatte ein jeder vier und ebenso viele Füße und zwei einander völlig gleiche Gesichter auf einem kreisrunden Halse, für beide einander entgegengesetzt liegende Gesichter aber einen gemeinsamen Kopf, zudem vier Ohren und 190 B

zwei Schamglieder und alles andere wie man es sich hiernach wohl ausmalen kann. Man ging nicht nur aufrecht wie jetzt beliebig in der einen oder der anderen Richtung, sondern, wenn sie es eilig hatten, machten sie es wie die Radschlager, die mit gerade emporgestreckten Beinen sich im Kreise herumschwingen: auf ihre damaligen acht Gliedmaßen gestützt bewegten sie sich im Kreisschwung rasch vorwärts. So gab es denn der Geschlechter drei und von dieser Beschaffenheit; und das aus dem Grunde, weil das männliche ursprünglich von der Sonne stammte, das weibliche von der Erde und das aus beiden gemischte vom Mond; denn dieser hat teil an beiden, an Erde und Sonne. So waren sie denn, sie selbst wie auch ihr Gang kreisförmig, weil sie ihren Eltern ähnlich waren. Sie waren demnach von gewaltiger Kraft und Stärke und von hohem Selbstgefühl, ja sie wagten sich sogar an die Götter heran, und was Homer von Ephialtes und Otos erzählt[41]), das gilt von ihnen: sie machten sich daran, sich den Weg zum Himmel zu bahnen, um den Göttern zu Leibe zu gehen.

15. Da hielten Zeus und die übrigen Götter Rat, wie sie mit ihnen fertig werden sollten und waren in nicht geringer Verlegenheit; denn einerseits waren sie nicht in der Lage sie zu töten und ihr ganzes Geschlecht zu vernichten durch Blitzschlag wie die Giganten — denn dann wäre es vorbei gewesen mit den Ehrenbezeugungen und Opfern von seiten der Menschen — anderseits konnten sie auch ihrem Frevelmut nicht freien Raum lassen. Lange sann Zeus nach, endlich sagte er: Ich glaube, ich habe ein Mittel, um einerseits das Fortbestehen der Menschen zu sichern, anderseits ihrer Zuchtlosigkeit ein Ende zu machen durch Schwächung ihrer Kraft. Ich werde jeden in zwei Hälften zerschneiden, und die Folge wird sein, daß sie nicht nur schwächer sondern auch uns nützlicher werden, weil sie an Zahl dann mehr geworden sind. Fortan werden sie aufrecht gehen auf zwei Beinen. Sollten sie aber weiter noch sich der Zuchtlosigkeit geneigt zeigen und nicht gewillt Ruhe zu halten, so werde ich sie aber-

mals in zwei Hälften zerschneiden, so daß sie auf einem Beine hüpfen müssen wie die Schlauchhüpfer[42]). Gesagt, getan: er schnitt die Menschen in zwei Hälften, wie wenn man Arlesbeeren zerschneidet, um sie einzumachen, oder Eier mit Haaren. Und immer, wenn er einen zerschnitten hatte, wies er den Apollo an, ihm das Gesicht und die Halshälfte nach der Schnittfläche umzudrehen, auf daß der Mensch angesichts der vollzogenen Zerschneidung sittsamer würde; im übrigen ließ er den Apollo die Heilung vollziehen. Dieser drehte ihnen das Gesicht um, zog von allen Seiten die Haut über der jetzt Bauch genannten Fläche zusammen und band sie dann auf der Mitte des Bauches zusammen wie einen Schnürbeutel, indem er eine Öffnung ließ, die man jetzt Nabel nennt. Und die meisten 191 s
sonstigen Falten glättete er und fügte die Brust zusammen mit Hilfe eines Werkzeuges wie es ähnlich die Schuster haben, wenn sie über dem Leisten die Falten des Leders glätten; nur einige wenige ließ er zurück am Unterleib und Nabel, als Denkzeichen des ehemaligen Zustandes.

Als nun so ihre ursprüngliche Gestalt in zwei Teile gespalten war, ward jede Hälfte von Sehnsucht zur Vereinigung mit der anderen getrieben: sie schlangen die Arme umeinander und schmiegten sich zusammen, voll Begierde zusammenzuwachsen. So starben sie vor Hunger und sonstiger Erschlaffung infolge ihrer Unlust irgend etwas getrennt voneinander zu tun; und immer, wenn eine der Hälften dahinstarb, und die andere noch übrigblieb, suchte die zurückbleibende eine andere, mit der sie sich umarmte, gleichviel ob es die Hälfte eines Doppelweibes war, die wir jetzt Weib nennen, oder eines Mannes, und so gingen sie zugrunde.

Da erbarmte sich Zeus und schuf auf andere Weise Abhilfe indem er ihre Schamteile nach vorn versetzte; denn bisher hatten sie auch diese nach außen und zeugten und gebaren nicht ineinander sondern in die Erde wie die Zikaden[43]). Diese Verlegung nach vorn und die damit verbundene Erzeugung ineinander durch das Männliche

in dem Weiblichen bewerkstelligte er deshalb, damit, wenn bei der Umarmung ein Mann auf ein Weib träfe, zugleich eine Zeugung erfolgte zur Fortpflanzung des Geschlechtes, wenn aber ein Männliches auf ein Männliches, das Zusammensein wenigstens zu einer Befriedigung führte und sie sich beruhigten und sich wieder der Werktätigkeit zuwendeten und sich der Sorge für die anderen Lebensbedürfnisse widmeten. Erst so lange also ist es her, daß die Liebe zueinander den Menschen eingeboren ward, zusammenführend die ursprüngliche Natur und bestrebt aus Zweien Eins zu machen und der menschlichen Natur Heilung zu schaffen.

16. Jeder von uns ist daher nur das Halbstück[44]) eines Menschen, weil wir gespalten, wie die Schollen[45]), aus einem zwei geworden sind. Jeder sucht demnach beständig das ihm entsprechende Gegenstück. Alle Männer also, die ein Halbteil jener Gemeinschaft sind, die damals Mannweib genannt ward, sind in die Weiber verliebt, und zu dieser Gattung gehören die meisten Ehebrecher sowie anderseits alle Weiber dieser Gattung angehören, die in die Männer verliebt und mit ehebrecherischen Gelüsten erfüllt sind. Alle Weiber dagegen, die Halbteile von ursprünglichen Weibern sind, wollen mit Männern überhaupt nichts zu schaffen haben, richten vielmehr ihren Sinn auf die Weiber, und dieses Geschlechtes Vertreterinnen sind die Tribaden. Alle Männer endlich, die Teilstücke eines ursprünglichen Mannes sind, gehen dem Männlichen nach; und solange sie noch Knaben sind, lieben sie als Schnittstücke der männlichen Gattung die Männer und
2 St. kennen keine größere Freude als mit ihnen zusammen zu liegen und sich von ihnen umarmen zu lassen, und es sind dies die besten unter den Knaben und Jünglingen, weil sie die mannhaftesten von Natur sind. Es gibt allerdings manche, die man schamlos nennt, in Widerspruch mit der Wahrheit: denn nicht aus Schamlosigkeit tun sie es, sondern auf Grund mutiger, tapferer und männlicher Sinnesart, sich gern berührend mit dem, was ihnen ähnlich ist.

Ein schlagender Beweis dafür: sind sie herangereift, so sind sie es — und sie allein —, die sich als brauchbar für die Staatsleitung erweisen. Sind sie aber Männer geworden, dann geben sie sich der Liebe für Knaben hin: auf Ehe und Nachkommenschaft ist ihr Sinn von Natur nicht gerichtet, sie lassen sich vielmehr nur durch den Brauch bestimmen, während sie am liebsten ehelos miteinander leben würden. Unbedingt also wird ein solcher ein männliches Liebesleben führen als Liebhaber und Freund, immer dem ihm Verwandten zugetan.

Fügt es sich nun, daß die Liebhaber, der Knabenliebhaber wie jeder andere Liebhaber, auf seine eigene andere Hälfte trifft, dann werden sie von wunderbaren Gefühlen der Freundschaft und Vertraulichkeit und Liebe ergriffen und möchten am liebsten auch keinen Augenblick voneinander lassen. Und sie sind es, die ihr ganzes Leben miteinander zubringen, sie, die nicht einmal zu sagen wüßten, was sie voneinander wollen, denn auch der bloße Liebesgenuß im Zusammensein kann es doch nicht sein, um dessen willen der eine im Verein mit dem anderen eine so ernstlich gemeinte Freude empfindet, sondern etwas anderes ist es offenbar, worauf die Seele beider voll Verlangen hingerichtet ist, etwas Unsagbares, nur in Ahnungen und Rätseln Andeutbares. Und gesetzt, es träte, wenn sie beisammen liegen, Hephaistos mit seinen Werkzeugen an sie heran und fragte sie: ‚Was wollt ihr Menschenkinder denn eigentlich voneinander, und wenn er die um eine Antwort Verlegenen wieder fragte: Ist euer Verlangen darauf gerichtet soviel wie möglich an derselben Stelle beieinander zu sein, also Tag und Nacht euch nicht voneinander zu trennen? Denn wenn ihr danach Verlangen tragt, so will ich euch in Eins verschmelzen und zusammenschweißen, so daß ihr, jetzt zwei, eine Einheit werdet und euer lebelang als ein Einziger beisammen lebt, und wenn ihr sterbt, im Hades im Tode vereint nicht zwei sondern ein Einziger seid. Auf denn, sehet zu, ob dies euer Begehren ist und ob es euch Genüge tut, wenn euch dieses zuteil wird.

Nach solcher Verkündung würde — des sind wir gewiß — kein Einziger Nein sagen oder einen anderen Wunsch zu erkennen geben, sondern jeder würde schlechtweg meinen eben das gehört zu haben, was er längst schon wünschte, vereinigt und verschmolzen mit dem Geliebten aus zweien eins zu werden.

Seinen Grund hat das darin, daß dies unsere ursprüngliche Natur (Urgestalt) war: wir waren ganze Wesen. Die Begierde also und das Streben nach dem Ganzen ist
96 St. es, was man Liebe nennt. Und vorzeiten, wie gesagt, waren wir Eins. Jetzt aber sind wir zur Strafe für unseren Frevelmut von Gott gespalten worden, wie die Arkader von den Lakedämoniern[46]). Es steht also zu befürchten, daß, wenn wir uns nicht gewissenhafter Pflichterfüllung gegen die Götter befleißigen, wir abermals gespalten werden und wir herumlaufen wie die auf den Grabsteinen angebrachten Flachfiguren mit durchgesägten Nasen wie halbierte Marken.

Deshalb muß jedermann jeden antreiben den Göttern Ehrfurcht zu erweisen, damit wir das eine meiden, des anderen teilhaftig werden. Dazu ist uns Eros Führer und Feldherr. Ihm soll niemand zuwider handeln — es handelt ihm aber zuwider wer sich den Göttern verhaßt macht —, denn sind wir mit Gott in Freundschaft und Eintracht, dann werden wir auch den uns von Natur angehörigen Liebling finden und seiner Gegenwart teilhaftig werden, was heutzutage nur wenigen gelingt. Und möge Eryximachos nicht, meiner Rede spottend, etwa die Meinung äußern, ich ziele damit auf Pausanias und Agathon — vielleicht nämlich gehören auch sie zu diesen Auserwählten und sind beide rein männlicher Abkunft —, es bezieht sich vielmehr auf alle, auf Männer und Weiber, wenn ich sage, unser Geschlecht würde dann glücklich sein, wenn wir der Liebe zu ihrem vollen Rechte verhelfen und ein jeder des ihm gehörigen Lieblings teilhaftig würde durch Rückkehr zur alten Natur. Ist aber dies das Beste, so muß auch, was unsere gegenwärtige Frage an-

langt, dasjenige das Beste sein, was diesem Wunsch am nächsten liegt; dies aber ist, einen Liebling zu finden, der ganz unserer Sinnesart entspricht.

Wenn wir also dem Gott, dem wir dies verdanken, Loblieder singen, so gebührt dies mit vollem Recht dem Eros, der uns in der Gegenwart den reichsten Segen schafft durch Hinleitung zu dem uns Verwandten, für die Zukunft aber uns die stärksten Hoffnungen bietet, er werde, wenn wir festhalten an der Ehrfurcht gegen die Götter, uns durch Zurückführung zur ursprünglichen Natur und durch seine heilende Kraft glücklich und selig machen.

Das ist, mein Eryximachos, meine Rede über den Eros, von anderer Tonart als die deine. Gib also meiner Bitte Gehör und spotte nicht über sie, denn wir wollen auch noch die anderen hören, was ein jeder zu sagen hat oder vielmehr die beiden, denn nur Agathon und Sokrates sind noch übrig.

17. Wohl, ich werde dir folgen, habe da Eryximachos gesagt, denn auch ich habe meine Freude gehabt an deiner Rede. Und wüßte ich nicht von Sokrates und Agathon, daß sie kaum ihresgleichen haben in Sachen der Liebe, so wäre ich gewiß in Angst, daß sie in Verlegenheit wären über das, was sie vorbringen sollten, nachdem so vieles und so mannigfachen Inhalts vorgetragen worden. So aber bin ich gleichwohl guten Mutes.

Sokrates habe erwidert: Du hast dich ja selbst als guter Wettkämpfer bewährt, mein Eryximachos. Wärest 194
du aber an der Stelle, wo ich jetzt bin oder, wie ich vielleicht besser gesagt hätte, wo ich sein werde, wenn auch Agathon geredet hat, dann würdest du ganz gehörig in Angst, ja ganz außer Fassung sein, wie ich jetzt.

Auf einen bösen Zauber, Sokrates, habe da Agathon gesagt, hast du es abgelegt: ich soll, das ist deine Absicht, außer Fassung geraten bei dem Gedanken, daß die Festversammlung große Erwartungen hege von meiner bevorstehenden Rede.

Ich müßte doch sehr vergeßlich sein, habe da Sokrates entgegnet, mein Agathon, wenn ich, der ich Zeuge deines Mutes und deines Selbstvertrauens war als du an der Spitze deiner Schauspieler die Tribüne[47]) bestiegst und angesichts eines so zahlreichen Publikums bei Vorbereitung der Aufführung deiner Dichtung keinen Augenblick die Fassung verlorst — wenn ich jetzt glauben wollte, du werdest dich durch uns wenige Menschen hier aus der Fassung bringen lassen.

Wie? mein Sokrates? habe Agathon erwidert, du hältst mich doch nicht für dermaßen verliebt ins Theater, daß ich nicht wüßte, daß in den Augen eines Denkenden wenige Verständige mehr zu fürchten sind als ein großer Haufe von Unverständigen?

Allerdings, habe Sokrates entgegnet, wäre es nicht schön von mir, mein Agathon, wenn ich dich eines solchen Mangels an Bildung für fähig hielte; vielmehr weiß ich bestimmt, daß, wenn du mit Männern zusammenträfest, die du für urteilsfähig hältst, du größere Achtung vor ihnen haben würdest als vor der großen Menge. Aber wer weiß, wir sind vielleicht gar keine solchen; denn wir waren ja auch selbst dort zugegen und gehörten also mit zur großen Menge. Solltest du es aber mit anderen Männern, mit wirklich Urteilsfähigen zu tun haben, so würdest du dich gewiß vor ihnen schämen, wenn du dir einer verwerflichen Handlungsweise bewußt wärest. Oder wie meinst du?

Du hast recht, erwiderte Agathon.

Aber vor der großen Menge würdest du dich nicht schämen, wenn du glaubtest, etwas Verwerfliches zu tun?

Da habe, erzählte Aristodemos, Phaidros eingegriffen und gesagt: Mein lieber Agathon, wenn du dem Sokrates antwortest, dann mögen die Dinge hier verlaufen wie sie wollen, das ist ihm ganz gleichgültig, wenn er nur einen hat, mit dem er seine gewohnte Zwiesprache halten kann, zumal mit einem von den Schönen. Was aber mich anlangt, so habe ich zwar meine Freude daran den Sokrates sich unterreden zu hören; allein jetzt ist es meine Pflicht,

dem Eros zur schuldigen Lobpreisung zu verhelfen und von einem jeden von euch den schuldigen Redebeitrag einzufordern. Habt ihr beide dem Gotte diese Schuld abgetragen, dann möget ihr nach Gefallen miteinander Zwiesprach halten.

Wohl gesprochen, mein Phaidros, habe da Agathon erwidert, und ich werde nun ungehindert reden; denn mit Sokrates mich zu unterhalten werd' ich noch oft Gelegenheit haben.

18. Ich will also zunächst die leitenden Gesichtspunkte für die Rede angeben, sodann die Rede selbst folgen lassen. Alle die Reden nämlich, welche vor mir gehalten worden sind, haben meines Erachtens nicht dem Preise des Gottes gegolten, sondern dem des Glückes der Menschen ob der Güter, die sie dem Gotte verdanken. Welcher Wesensart 195
aber er ist, um solche Geschenke zu machen, das hat keiner gesagt. Es gibt nur einen richtigen Weg für jedes Lob in allen Dingen, nämlich darzulegen, welcher Art der ist, von dem die Rede ist und welcherlei Wirkungen von ihm ausgehen. So müssen denn auch wir zunächst den Eros selbst preisen nach seiner Wesensart, sodann erst seine Gaben.

So behaupte ich denn, daß zwar alle Götter glückselig sind, daß aber Eros, wenn dies zu sagen erlaubt und unanstößig ist, der glückseligste von allen ist, weil der Schönste und Beste.

Der Schönste aber ist er, weil es mit ihm folgendermaßen steht. Erstens ist er der jüngste unter den Göttern, Phaidros. Den schlagenden Beweis für diese Behauptung gibt er selbst, indem er flüchtigen Fußes dem Alter ausweicht, welches doch offenbar selbst schnell ist; wenigstens rückt es uns schneller als nötig zu Leibe. Eros also haßt es von Grund aus und nähert sich ihm auch nicht von ferne, hält es vielmehr immer mit den Jünglingen und das wird auch ferner so bleiben[48]). Denn der alte Spruch bleibt in Ehren, daß gleich und gleich sich gern gesellt. Ich gebe dem Phaidros vieles andere zu, aber das gebe

ich ihm nicht zu, daß Eros älter als Kronos und Japetos sei, behaupte vielmehr, daß er der jüngste der Götter ist und ewig jung, und daß jene alten Geschichten von den Göttern, die Hesiod und Parmenides erzählen, der Ananke (Notwendigkeit) und nicht dem Eros beizumessen sind, wenn jene überhaupt die Wahrheit erzählten, denn zu gegenseitiger Entmannung und Fesselung und sonstigen vielerlei Gewalttätigkeiten wäre es nicht gekommen, wenn Eros unter ihnen gewesen wäre, vielmehr hätte Freundschaft und Friede geherrscht wie jetzt, seitdem Eros Herr ist über die Götter.

Jung ist er also, und nicht nur jung, sondern auch zart. Es bedarf für ihn eines Dichters wie Homer, um eines Gottes Zartheit kenntlich zu machen. Von der Ate nämlich sagt Homer, sie sei eine Göttin und zart, ihre Füße wenigstens nennt er zart mit folgenden Worten[49]):

leicht schweben die Füß' ihr; nimmer dem Grund auch
Nahet sie, nein, hoch wandelt sie her auf den Häuptern der Männer.

Das Merkmal, durch das er ihre Zartheit kennzeichnet, scheint mir sehr glücklich gewählt: sie wandelt nicht auf dem Harten sondern auf dem Weichen. Desselben Kennzeichens wollen auch wir uns bedienen beim Eros für seine Zartheit; denn nicht auf der Erde wandelt er und auch nicht über Scheiteln, die gar nicht besonders weich sind, sondern in dem denkbar Weichsten wandelt und wohnt er. Denn er hat seinen Sitz gegründet in den Gemütern und Seelen von Göttern und Menschen, und doch auch nicht reihum in allen Seelen, sondern wo er auf ein hartes Gemüt stößt, da eilt er von dannen, wo aber auf ein weiches, da macht er sich heimisch. Indem er also immer mit Füßen und sonstigen Gliedmaßen überhaupt das Weichste im Weichen berührt, muß er an
6 St. Zartheit alle übertreffen.

So ist er denn der jüngste und zarteste, dazu auch geschmeidig in seiner ganzen Haltung. Denn wäre er ungelenk, so würde er nicht imstande sein sich überall an-

zuschmiegen und unbemerkt sich erst in das Innerste der Seele einzuschleichen, um dann sich wieder davonzumachen. Ein bedeutsames Kennzeichen seiner ebenmäßigen und geschmeidigen Erscheinung ist die edle Anmut der Haltung, die den Eros ohne Widerrede vor allen auszeichnet. Denn wer es an dieser fehlen läßt, mit dem steht Eros immer auf Kriegsfuß.

Für seiner Farbe Schönheit bürgt sein Verweilen unter Blüten. Denn in einem blütenlosen oder verblühten Leib oder Geist oder was es sonst sein mag, schlägt Eros seinen Wohnsitz nicht auf, wo er aber eine blütenreiche und duftende Stätte findet, da läßt er sich nieder und verweilt er.

19. Was also die Schönheit des Gottes anlangt, so genügt das Gesagte, wenn auch noch gar manches zu sagen wäre; doch es ist nunmehr zu reden von der Tugendhaftigkeit des Eros. Das wesentlichste ist hier, daß Eros weder Unrecht tut noch Unrecht leidet weder gegen einen Gott noch von einem Gott, weder gegen einen Menschen noch von einem Menschen, denn weder widerfährt ihm selbst ein Leid durch Gewalt, wenn ihm eines widerfährt, denn Gewalt hat mit Eros nichts zu schaffen, noch wendet er sie an bei seinem Tun, denn jeder tut gern dem Eros alles zu Gefallen; was man aber willig dem Willigen gewährt, das erklären die Gesetze, die Könige des Staates, für gerecht.

Neben seiner Gerechtigkeit kommt ihm aber in vollstem Maße auch Besonnenheit zu. Denn Besonnenheit ist, wie allgemein anerkannt, die Herrschaft über die Lustgefühle und Begierden; über Eros aber ragt keine Lust an Stärke hinaus; sind sie ihm aber unterlegen, so werden sie vom Eros beherrscht, und er ist der Herrscher, als Herrscher aber über Lustgefühle und Begierden ist Eros allen anderen an Besonnenheit überlegen.

Und was die Tapferkeit anlangt, „so hält selbst Ares ihm nicht stand[50])“. Denn nicht Ares hat den Eros in seiner Gewalt sondern Eros den Ares, die Liebe zu Aphrodite, wie es heißt: Stärker aber ist der Überwältigende als

der Überwältigte. Wer aber dem Tapfersten unter allen übrigen überlegen ist, der ist der allertapferste.

Über des Gottes Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit genug hiermit; es bleibt noch die Weisheit. Es gilt also, nach Möglichkeit zu versuchen es hier nicht an uns fehlen zu lassen. Und erstens nun — um auch meiner Kunst den Ehrenzoll zu erstatten wie Eryximachos es der seinigen getan — ist der Gott ein Dichter, kundig genug, um auch andere dazu zu machen. Wird doch jeder zum Dichter, „war musenfremd er auch vorher," der des Eros Kraft an sich verspürt. Dies darf uns zum Beweise dienen, daß Eros als hoher schöpferischer Genius überhaupt in dem ganzen Schaffensgebiete der Muse waltet. Denn was einer selber nicht hat oder nicht weiß, das kann er auch keinem andern geben, kann er keinen anderen
197 St. lehren. Und vollends die Zeugung aller lebenden Geschöpfe — wer könnte wohl leugnen, daß es des Eros Weisheit sei, die allen Geschöpfen Dasein und Wachstum verleiht? Und was den Betrieb der Künste anlangt, wissen wir da nicht, daß, wer diesen Gott zum Lehrmeister hatte, zu Ruhm und Glanz gelangte, wer aber dem Eros fernblieb, daß der im Dunkel verschwand? Die Kunst des Bogenschießens, die Heilkunst und Wahrsagekunst hat Apollo erfunden, getrieben von Eifer und Liebe: also auch er ist ein Schüler des Eros, so gut wie die Musen seine Schülerinnen sind in der Musik, Hephaistos in der Schmiedekunst, Athene in der Webekunst und Zeus in der Leitung der Götter und Menschen. Daher erhielt auch die Götterwelt ihre Ordnung erst mit dem Auftreten des Eros in ihr, nämlich mit der Liebe zum Schönen; denn mit dem Häßlichen hat Eros keine Gemeinschaft; vordem aber gab es, wie ich zu Anfang sagte, angeblich viele Greuel unter den Göttern, weil Ananke (die Göttin der Notwendigkeit) die Herrschaft führte. Seitdem aber dieser Gott erstand, erwuchs aus der Liebe zum Schönen alles Gute für Götter und Menschen.

So scheint mir denn, mein Phaidros, Eros, wie zu-

nächst selbst der Schönste und Beste, so demnächst auch für die anderen der Urheber ähnlicher Vorzüge zu sein. Es regt sich aber in mir der dichterische Trieb, der mir den Vers eingibt, daß er, Eros, es ist, der da schafft

Friede den Menschen und Stille dem Meer nach ersehnter Befreiung
Von dem erregenden Sturm, den Bekümmerten Schlafeserquickung.

Er nimmt von uns, was uns entfremdet, und spendet in Fülle, was uns einander vertraut macht, er ist der Stifter all solcher Geselligkeit wie der unseren hier, er ist der Führer bei Festen, Reigentänzen und Opfern, Mildheit erzeugend, Wildheit verscheuchend, die Freundlichkeit wohlwollend mehrend, der Feindlichkeit wehrend, huldvoll den Guten, geschätzt von den Weisen, geachtet von den Göttern; mit Neid zu schauen den Bedrückten, und fest umarmt von den Beglückten; der Üppigkeit, der Pracht, der Weichlichkeit, der Anmut, des Verlangens, der Sehnsucht Vater, den Guten bereit zum Schutz, den Schlechten zum Trutz, in Hangen und Bangen, in Sehnsucht und Ratverlangen; ein Leiter und Helfer, ein Beistand und trefflicher Retter, aller Götter und Menschen Zier, schönster und trefflichster Heerführer, dem Mann für Mann folgen muß mit Lobgesang und Einstimmung in das Lied, mit dem er aller Götter und Menschen Sinn bezaubert.

Dies ist, lieber Phaidros, die Rede, die dem Gott von mir geweiht sein soll, des Scherzes so wenig entbehrend wie des erforderlichen Ernstes, so weit meine Kraft reicht. 198

20. Als Agathon geredet, gaben, wie Aristodemos erzählte, alle Anwesenden stürmisch ihren Beifall kund zu der seiner und des Gottes würdigen Art, in der der junge Mann geredet. Da habe denn Sokrates sich dem Eryximachos zugewendet und gesagt: Wie meinst du, Sohn des Akumenos? War es denn gleich von Anfang an eine leere Furcht, die mich befiel? Oder war ich nicht ein guter

Prophet, als ich vorher sagte, Agathon würde hinreißend sprechen und mich in eine peinliche Lage versetzen?

Das eine, habe Eryximachos erwidert, scheinst du mir richtig vorausgesagt zu haben, daß Agathon eine schöne Rede halten würde; daß er dich aber in Verlegenheit bringen werde, das glaube ich nicht.

Darauf Sokrates: Wie, mein Verehrtester? Muß ich nicht in Verlegenheit geraten, ich so gut wie jeder beliebige andere, wenn ich nach einer so schönen und reichhaltigen Rede das Wort ergreifen soll? Das übrige zwar ist nicht durchweg gleich bewundernswert, aber am Schlusse die Schönheit der Worte und Wendungen, welchen Hörer hätte sie nicht entzückt? Ich wenigstens wäre bei der Erwägung, daß ich nicht imstande sein werde etwas auch nur annähernd so Schönes vorzubringen, vor Scham fast davongelaufen, wenn es nur irgend möglich gewesen wäre. Denn an den Gorgias erinnerte mich die Rede, so daß es mir ganz so erging wie bei Homer: Agathon würde, so fürchtete ich bei seinen Worten, schließlich das Gorgiashaupt, das Haupt des gewaltigen Redners, heraufbeschwören wider meine Rede[51]), daß ich stumm würde, als wär' ich ein Stein. Und da ward mir erst klar, wie lächerlich ich mich machte, als ich euch versprach auch meinerseits in der Reihenfolge mit euch den Eros zu preisen und die Äußerung tat, ich wäre stark in Sachen der Liebe, ich, der ich doch nicht das mindeste davon verstehe, was es heißt, irgend etwas zu loben. Denn ich war einfältig genug zu glauben, es gelte die Wahrheit zu sagen über jedes Ding das gelobt würde, und dies bilde den festen Bestand, aus dem man dann das Schönste auswählen und es so eindrucksvoll wie möglich darstellen müsse. Und ich bildete mir wer weiß was darauf ein, wie schön ich sprechen würde, da ich ja Bescheid wußte mit dem, was an irgendeinem zu lobenden Gegenstand wahr ist. Nun stellt es sich aber, wie es scheint, heraus, daß nicht darin das eigentliche Lob irgendwelcher Sache besteht, sondern vielmehr darin, daß man das Höchste und Schönste ihm zuschreibt,

mag es sich nun so verhalten oder nicht; trifft es nicht zu, nun, so macht das nichts aus. War es ja doch anscheinend im voraus unter uns ausgemacht[51a]), es solle jeder sich den Anschein geben den Eros zu preisen, nicht aber, er solle ihn wirklich preisen. Zu dem Ende, denk' ich, spart ihr keine Worte und überhäuft den Eros mit Ehren und stellt ihn als so geartet und als Urheber so 199 s
großer Wohltaten hin, auf daß er so schön und so trefflich wie möglich erscheine, natürlich den Unkundigen — denn Kennern doch keines Falles. Und schön und erhaben nimmt sich dies Lob aus. Doch mir war die Art dieses Lobes nicht bekannt; als Nichtkenner also gab ich meine Zustimmung, wenn die Reihe an mich käme, mich gleichfalls an dem Preise des Gottes zu beteiligen. Die Zunge also war's, die das Versprechen gab und nicht der Geist[52]). Also Gott befohlen! Auf diese Weise geb' ich mich zu keinem Lobe mehr her. Ich könnte es ja nicht. Indes die Wahrheit, wenn es euch recht ist, will ich doch sagen auf meine Art, nicht im Ton euerer Reden, um mich nicht lächerlich zu machen. Sieh also zu, mein Phaidros, ob es auch dir erwünscht ist eine solche Rede zu hören, die Wahrheit nämlich über den Eros, aber in solchen Worten und solcher Ausdrucksweise, wie sie einem der Zufall gerade darbietet.

Phaidros nun und die übrigen — so erzählte Aristodemos — forderten ihn auf zu reden und zwar ganz wie er es für gut hielte.

Noch um eine Kleinigkeit, mein Phaidros, erwiderte Sokrates, laß mich den Agathon bitten, um in vollem Einvernehmen mit ihm dann meine Rede zu halten.

Ja, ich erlaube es dir, habe da Phaidros gesagt, frage nur.

Darauf habe denn Sokrates etwa folgendermaßen begonnen:

21. Gewiß, mein lieber Agathon: mit dem Anfang deiner Rede hast du es sehr glücklich getroffen, mit deiner Bemerkung nämlich, man müsse zunächst dartun,

welches Wesens der Eros ist, sodann die von ihm ausgehenden Wirkungen schildern. Dieser Anfang hat meinen vollen Beifall. Wohlan denn, sage mir vom Eros, da du auch seine übrigen Eigenschaften schön und prächtig geschildert hast, auch noch folgendes: Ist der Eros von solcher Beschaffenheit, daß sich in ihm die Liebe zu irgend etwas darstellt, oder zu nichts? Diese meine Frage läuft nicht etwa darauf hinaus[53]), ob Eros von einem Vater oder einer Mutter stammt — denn es wäre lächerlich zu fragen, ob der Eros Liebe (ἔρως) sei von Mutter oder Vater —, sondern sie hat die Bedeutung, als fragte ich, ob eben ein Vater Vater von irgend jemandem ist oder nicht. Du würdest dann, wenn du es mit deiner Antwort genau nehmen wolltest, wohl sagen: Der Vater ist Vater eines Sohnes oder einer Tochter. Oder nicht?

Gewiß, sagte Agathon.

Und die Mutter — steht es mit ihr nicht ebenso?

Auch dies bejahte er.

Fahre nun, sagte Sokrates, noch etwas fort in deinen Antworten, damit du deutlicher siehst, worauf ich hinauswill. Wenn ich dich nämlich fragte: Und ferner: Wie steht es mit dem Bruder? Ist er, eben als Bruder, Bruder von etwas oder nicht?

Er ist es.

Doch wohl von einem Bruder oder einer Schwester?

Er stimmte zu.

Danach versuche denn, fuhr Sokrates fort, auch über den Eros Auskunft zu geben. Ist der Eros Liebe zu nichts oder zu etwas?

200 St. Unbedingt ist er Liebe zu etwas.

Dies „etwas", sagte Sokrates, halte treu in deinem Gedächtnis fest. Jetzt aber sage mir nur so viel: Begehrt der Eros nach dem, worauf seine Liebe gerichtet ist, oder nicht?

Gewiß, erwiderte er.

Wenn er es begehrt und liebt, tut er das als einer,

der im Besitz dessen ist, was er begehrt und liebt, oder als einer, der es noch nicht besitzt?

Als einer, der es noch nicht besitzt, aller Wahrscheinlichkeit nach, antwortete er.

Sieh denn zu, fuhr Sokrates fort, ob es nicht etwa bloß wahrscheinlich sondern notwendig ist, daß der Begehrende das begehrt, dessen er ermangelt oder aber, wessen er nicht ermangelt, das überhaupt nicht begehrt. Mir scheint das, Agathon, ganz unausweichlich notwendig zu sein. Und dir?

Auch mir will es so scheinen, erwiderte er.

Recht so. Wünscht also wohl jemand der groß ist, groß zu sein, oder wer stark ist, stark zu sein?

Unmöglich nach dem Zugestandenen.

Allerdings, denn wer es schon ist, der hat es nicht erst noch nötig.

Ganz recht.

Es könnte zwar — fuhr Sokrates fort — der Fall sein, daß einer, der stark ist, doch den Wunsch hegte stark zu sein, und wer schnell ist, schnell zu sein, und wer gesund ist, gesund zu sein. Denn vielleicht könnte einer glauben, daß, wer so geartet sei und alles dies sein eigen nenne, dennoch auch den Wunsch danach habe. Denn, um jeder Täuschung vorzubeugen, mein Agathon, du brauchst nur aufzumerken: jetzt, im gegenwärtigen Augenblick, besitzen sie unbedingt das was sie haben, ob sie es nun wünschen oder nicht, und was hat es dann für einen Sinn es zu begehren? Aber gesetzt, es sagte einer: ich, der ich gesund bin, wünsche auch gesund zu sein, und ich, der ich reich bin, wünsche auch reich zu sein und begehre eben das, was ich habe, so würden wir ihm entgegnen: Tor du, du bist im Besitz von Reichtum, Gesundheit und Kraft und wünschst auch in Zukunft dies zu besitzen, denn jetzt, für den Augenblick wenigstens, hast du es ja, magst du wollen oder nicht. Wenn du also sagst: ich wünsche was ich jetzt habe, so sagst du, wohlgemerkt, nichts anderes als dies: ich wünsche das was

ich jetzt habe auch in Zukunft zu haben. Nicht wahr, das würde er zugeben?

Agathon erklärte sich einverstanden.

Da habe Sokrates fortgefahren: Das heißt doch so viel, als dasjenige lieben, was ihm noch nicht zur Verfügung steht und was er nicht besitzt, also den weiteren gesicherten Besitz dessen, was er jetzt besitzt.

Ja, gewiß, lautete die Antwort.

Also steht die Sache doch so: Er sowohl wie jeder andere Begehrende begehrt etwas, was ihm nicht zur Verfügung steht und für ihn noch nicht vorhanden ist; was man nicht hat und was man nicht selbst ist, wohl aber zu sein wünscht, dies und dergleichen sind die Dinge, auf welche die Begierde und die Liebe gerichtet sind.

Allerdings, erwiderte jener.

Auf denn, habe da Sokrates gesagt, es gilt nunmehr uns zu verständigen über das Bisherige. Nicht wahr, der Eros ist erstens doch Liebe zu etwas, sodann Liebe zu dem, woran er selbst Mangel leidet?

Ja, lautete die Antwort.

201 St. Weiter erinnere dich, worauf du die Liebe deinen Worten nach bezogst. Oder, wenn du willst, so werde ich dich daran erinnern. Denn, irre ich nicht, so sagtest du etwa, unter den Göttern sei Ordnung geschaffen worden durch die Liebe zum Schönen; denn zum Häßlichen gebe es keine Liebe. War das nicht ungefähr das was du sagtest?

Allerdings, antwortete Agathon.

Und damit hattest du auch ganz recht, mein Lieber, erwiderte Sokrates. Und ist dem so, wäre denn Eros dann nicht Liebe zur Schönheit, nicht aber zur Häßlichkeit?

Er gab es zu.

Ist dann nicht weiter unter uns festgestellt worden, daß er das liebt, was er entbehrt und nicht hat?

Ja, sagte er.

Also entbehrt Eros der Schönheit und besitzt sie nicht.

Notwendig, erwiderte er.

Wie nun? Was der Schönheit entbehrt und nichts weniger als im Besitz der Schönheit ist, kannst du das schön nennen?

Gewiß nicht.

Willst du also noch festhalten an deiner Behauptung, Eros sei schön, wenn die Dinge wirklich so liegen?

Darauf habe Agathon erwidert: Was ich damals sagte, scheine ich durchweg ohne klares Bewußtsein gesagt zu haben.

Und doch sprachst du so schön, mein Agathon, erwiderte Sokrates. Aber eine Kleinigkeit beantworte mir noch: Scheint dir das Gute nicht auch schön zu sein?

Mir gewiß.

Wenn aber Eros des Schönen ermangelt, das Gute aber schön ist, so wird er wohl auch des Guten ermangeln.

Ich, mein Sokrates, fühle mich außerstande, dir zu widersprechen; magst du also mit deiner Behauptung recht behalten.

Darauf Sokrates: Der Wahrheit kannst du nicht widersprechen, mein lieber Agathon, dem Sokrates zu widersprechen wäre nicht schwer.

22. Und dich will ich nun dir selbst überlassen. Dagegen wende ich mich den Ausführungen einer Mantineerin zu, der Diotima[54]), die, wie in diesen, so in vielen anderen Dingen weise war und den Athenern einst aus Anlaß eines Opfers vor Ausbruch der Pest[55]) einen zehnjährigen Aufschub der Krankheit bewirkte und die auch mich in Sachen der Liebe belehrte — ihre Ausführungen also will ich nunmehr allein, ohne Zuziehung eines anderen, so gut es mir eben gelingen mag, euch wiederzugeben versuchen auf Grund dessen, worüber ich mich mit Agathon verständigt habe. Es gilt also, mein Agathon, wozu du selbst den Weg gewiesen, zuerst das Wesen des Eros und seine Eigenart darzulegen, sodann die Wirkungen, die von ihm ausgehen. Es scheint mir nun, wir machen uns die Sache am leichtesten, wenn ich dem Verhörsverfahren folge, welches die Freundin mit mir seinerzeit einschlug.

Ich nahm nämlich in der Unterhaltung mit ihr ziemlich denselben Standpunkt ein wie Agathon jetzt eben mir gegenüber, indem ich behauptete, Eros sei ein großer Gott und gehöre zu den Schönen; sie widerlegte mich denn mit denselben Gründen wie ich ihn: er sei weder schön nach meiner Ansicht noch gut. Ich erwiderte: Wie Diotima? Also häßlich wäre Eros und schlecht?

Sie entgegnete: Lästere nicht! Oder glaubst du, was nicht schön ist, das sei notwendig häßlich?

202 St. Unbedingt.

Auch, was nicht weise, das sei unwissend? Oder merkst du nicht, daß es zwischen Weisheit und Unwissenheit noch ein Mittleres gibt?

Und was wäre das?

Die richtige Meinung, die es auch ohne Bewußtsein der Gründe gibt, erwiderte sie. Sie, diese richtige Meinung, ist weder ein Wissen — denn wie könnte etwas ein Wissen sein, von dem man sich nicht Rechenschaft geben kann? — noch Unwissenheit — denn wie könnte etwas Unwissenheit sein, das mit der Wahrheit zusammenstimmt? Es ist also die richtige Meinung ein Mittleres zwischen Einsicht und Unwissenheit.

Das hat seine Richtigkeit, erwiderte ich.

Bilde dir also nicht ein, du könntest durch ein Gewaltverfahren erzwingen, daß, was nicht schön ist, darum auch schon häßlich sei, und was nicht gut ist, darum auch schon schlecht sei. So halte es denn auch mit dem Eros, von dem du selbst zugibst, daß er nicht gut sei und nicht schön: sei überzeugt, daß er trotzdem nicht häßlich und schlecht sein muß, sondern ein Mittleres zwischen beiden.

Und doch, erwiderte ich, sind alle darüber einverstanden, daß er ein großer Gott sei.

Meinst du, entgegnete sie, mit dem „alle" die Unwissenden oder auch die Einsichtigen?

Alle ohne Ausnahme.

Da brach sie in Lachen aus und sagte: Wie wäre es möglich, Sokrates, daß er als großer Gott anerkannt werde

von seiten derer, die ihn nicht einmal als Gott gelten lassen?

Und wer wären die? fragte ich.

Einer du, lautete die Antwort, und eine ich.

Wie kommst du, versetzte ich, zu dieser Meinung?

Sehr einfach, erwiderte sie. Sage mir nur, hältst du nicht alle Götter für glückselig und schön? Oder hast du den Mut zu leugnen, daß einer der Götter schön und glückselig sei?

Beileibe nicht, erwiderte ich.

Glückselig aber nennst du doch die, die im Besitze des Guten und Schönen sind?

Allerdings.

Vom Eros aber hast du doch eingeräumt, daß er aus Mangel am Guten und Schönen nach eben diesem strebt, dessen er bedürftig ist.

Ja, das habe ich zugegeben.

Wer nicht teilhat am Schönen und Guten, wie könnte denn der ein Gott sein?

201 St. Nimmermehr, wie es scheint.

Siehst du nun, erwiderte sie, auch du hältst den Eros nicht für einen Gott.

23. Was wäre denn also der Eros? fuhr ich fort. Etwa ein Sterblicher?

Bewahre.

Aber was denn?

Wie schon vorher gesagt, ein Mittleres zwischen Sterblichem und Unsterblichem.

Was also, Diotima?

Ein großer Dämon, lieber Sokrates. Denn alles Dämonische ist ein Mittleres zwischen Gott und Mensch.

Mit welcher Wirkungskraft begabt? fragte ich.

Wirkend als Dolmetsch und Bote von den Menschen bei den Göttern und von den Göttern bei den Menschen: von diesen übermittelt er die Gebete und Opfer, von jenen Befehle und Vergeltungen der Opfer; zwischen beiden ist er das den Zusammenhang wahrende Verbindungsglied,

so daß das All ein festgefügtes Ganze ist. Durch diese Dämonenkraft wird auch die gesamte Wahrsagekunst (Mantik) in Gang erhalten wie auch die Kunst der Priester, derer sowohl, die es mit Opfern und Weihungen zu tun
ios St. haben wie derer, die sich auf Besprechungen, Wahrsagung aller Art und Zauberkünste verstehen. Gott gesellt sich nicht unmittelbar zu den Menschen, vielmehr vollzieht sich aller Verkehr und alle Zwiesprache der Götter mit den Menschen durch Vermittelung dieses Dämonentums, sei es im Wachen oder im Schlaf. Und wer mit diesen Dingen genau Bescheid weiß, der ist ein dämonischer Mann, der aber auf irgendwelchem anderen Gebiet genau Bescheid weiß in Kunst oder Handwerk, ein Banause. Solcher Dämonen gibt es viele und von mancherlei Art, einer von ihnen ist auch der Eros.

Von welchem Vater stammt er und von welcher Mutter? fragte ich.

Das, erwiderte sie, erfordert eine längere Darlegung. Gleichwohl sollst du es hören. Als Aphrodite zur Welt kam, hielten die Götter einen Schmaus und mit den anderen auch Poros (Erwerb, Reichtum), der Sohn der Metis (Klugheit). Nach beendigter Mahlzeit kam Penia, eine Gabe zu erbitten — denn es ging hoch her — und weilte an der Tür. Poros nun, berauscht vom Nektar (denn Wein gab es noch nicht) begab sich in den Garten des Zeus und schlief schwer benebelt ein. Penia aber, getrieben durch ihre Dürftigkeit, sann darauf sich listigerweise zu einem Kinde von Poros zu verhelfen, legte sich zu ihm und empfing den Eros. So ist es denn gekommen, daß der Eros auch der Aphrodite Begleiter und Diener ward, erzeugt am Tage ihrer Geburt, und zugleich von Natur ein Liebhaber des Schönen, da ja auch Aphrodite eine Schönheit ist. Als Sohn des Poros und der Penia ist ihm folgendes Los gefallen: erstens ist er immer arm, und weit gefehlt, daß er zart und schön wäre, wie die meisten wähnen, ist er vielmehr rauh und struppig, barfuß und obdachlos, zum Lager hat er nie etwas anderes als die bloße Erde

ohne Decke, an den Türen und auf der Straße sucht er seine Ruhestätte unter freiem Himmel, die Natur der Mutter teilend, stets der Dürftigkeit gesellt. Vom Vater her ist er der listige Späher nach dem Schönen und Guten, tapfer, waghalsig und unermüdlich, ein gewaltiger Jäger, unerschöpflich im Ersinnen von Anschlägen, dabei beseelt von lebhaftestem Streben nach Erkenntnis der Wahrheit und nie verlegen um Auskunft, der Weisheit Freund (Philosoph) sein lebelang, ein gewaltiger Zauberer, Giftmischer und Sophist; und weder wie ein Unsterblicher ist er geartet noch wie ein Sterblicher, sondern an demselben Tage ist er bald obenauf, solange ihm die Mittel zufließen, bald sinkt er wie tot dahin, lebt aber immer wieder auf vermöge der Natur seines Vaters, doch, was er gewonnen, zerrinnt immer wieder; niemals also ist er der Mittel völlig ledig, niemals aber auch wirklich reich. Zwischen Weisheit und Unwissenheit hält er die Mitte. Damit nämlich verhält es sich folgendermaßen. Keiner der Götter ist Wahrheitsforscher oder strebt weise zu werden; denn er ist es schon, 204
wie denn überhaupt, wer weise ist, nicht philosophiert (nach Weisheit sucht). Ebensowenig philosophieren anderseits die aller Einsicht Baren, noch begehren sie weise zu werden. Denn eben darin liegt ja das Bedenkliche des Unverstandes, daß man, ohne schön, gut und verständig zu sein, sich gleichwohl einbildet, man sei allen Anforderungen gewachsen. Wer nun nicht glaubt bedürftig zu sein, der trägt natürlich auch kein Verlangen nach dem, dessen er nicht zu bedürfen glaubt.

Wer sind denn also, Diotima, die Philosophierenden, wenn es weder die Weisen noch die Toren sind?

Das ist doch nunmehr schon jedem Kinde klar, versetzte sie, daß die zwischen beiden in der Mitte Stehenden es sind, zu denen auch Eros gehört: denn was wäre schöner als die Weisheit? Eros aber ist Liebe zu allem Schönen, folglich ist Eros notwendig ein Philosoph; als Philosoph aber steht er in der Mitte zwischen einem Weisen und einem Toren. Auch dies hat seinen Grund in seiner Ge-

burt; stammt er ja doch von einem weisen und bemittelten Vater ab und von einer Mutter, die weder weise noch bemittelt ist. So steht es, mein lieber Sokrates, mit dem Wesen dieses Dämons. Daß du dir aber unter Eros etwas ganz anderes dachtest, das nimmt mich durchaus nicht wunder. Du meintest, wie ich aus deinen Worten entnehmen zu können glaube, das Geliebte sei Eros, wie das Liebende. Deswegen, glaub' ich, schien dir Eros so über alles schön. Ist doch das Geliebte das wahrhaft Schöne, Zarte, Vollendete, Preisenswerte; das Liebende dagegen nimmt sich ganz anders aus, nämlich so, wie ich es schilderte.

24. Darauf ich: Gut denn, Freundin, denn du hast recht. Welchen Nutzen bringt nun Eros, so beschaffen, den Menschen?

Das soll, versetzte sie, mein Sokrates, nunmehr an die Reihe kommen als Gegenstand, über den ich versuchen werde dich zu belehren. Mit der Wesensart und der Herkunft des Eros hat es also diese Bewandtnis: auf das Schöne ist er gerichtet, wie du sagst. Wenn aber jemand uns fragte: in welcher Beziehung ist denn der Eros auf das Schöne gerichtet, Sokrates und Diotima? Doch, um es noch deutlicher auszudrücken: wer das Schöne liebt, worum ist es ihm bei dieser Liebe zu tun?

Darauf ich: Darum, daß es ihm zuteil werde.

Diese Erwiderung, sagte sie, bedarf einer weiteren Frage, nämlich: welcher Vorteil erwächst denn dem davon, dem das Schöne zuteil wird?

Auf diese Frage, erklärte ich, habe ich keine Antwort zur Hand.

So nimm denn an, mein Sokrates, es werde durch einen Tausch an die Stelle des Schönen das Gute gesetzt und es hieße nun: der Liebende liebt das Gute, und die Frage lautete demgemäß. Was liebt er also, Sokrates?

Daß es ihm zuteil werde, erwiderte ich.

Und was für einen Vorteil hat der davon, dem das
6 St. Gute zuteil wird?

Darauf habe ich die Antwort leichter zur Hand, erklärte ich, nämlich: glücklich wird er sein.

Denn durch den Besitz des Guten, fuhr sie fort, sind die Glücklichen glücklich, und es bedarf nun nicht mehr der weiteren Frage: worauf zielt denn das Verlangen dessen, der glücklich zu sein wünscht, hin?, sondern damit scheint die Antwort ihren Abschluß gefunden zu haben.

Du hast recht, erwiderte ich.

Dies Verlangen aber und diese Liebe, hältst du sie für eine durchgehende Seelenstimmung aller Menschen und glaubst du, daß alle Menschen sich immer im Besitz des Guten sehen wollen, oder wie denkst du darüber?

Ebenso, versetzte ich: Diesen Wunsch teilen alle.

Darauf sie: Wenn alle von dem gleichen Liebesverlangen erfüllt sind und es immer sind, dann müßten wir doch auch vor allem sagen, daß sie lieben; tatsächlich aber sagen wir nur von bestimmten Personen, daß sie lieben, von anderen dagegen nicht.

Ich selber muß mich darüber wundern, erwiderte ich.

Laß das gut sein, entgegnete sie, wundere dich nicht. Wir sondern nämlich aus dem Begriffsbereich der Liebe nur eine bestimmte Art ab, geben ihr den Namen des Ganzen und nennen sie demnach Liebe, für die andern verwenden wir andere Namen.

Wie zum Beispiel? fragte ich.

Folgendermaßen:

Du weißt doch, daß der Begriff des Schaffens ein vielumfassender ist; denn gelangt irgend etwas aus dem Nichtsein zum Sein, so handelt es sich immer um eine Ursache, und darin liegt eben das Schaffen beschlossen; es sind also auch die Werktätigkeiten im Dienste sämtlicher Künste Schaffenstätigkeiten und die damit beschäftigten Meister sämtlich schaffende Geister (Dichter).

Allerdings.

Indes gleichwohl werden, wie du weißt, sie nicht Dichter genannt, sondern erhalten andere Namen, und aus dem gesamten Schaffensgebiet wird ein abgesonderter Teil,

nämlich der auf das Musische und Metrische bezügliche, mit dem Namen des Ganzen benannt, denn das allein nennt man Dichtkunst sowie die, die sich auf diesem Teilgebiete der Schaffenskunst betätigen, Dichter.

Du hast recht, sagte ich.

So also steht es auch mit der Liebe. Im allgemeinen ist jedes Verlangen nach dem Guten und der Glückseligkeit für einem jeden auch Liebe, und sie, die Liebe beschränkt sich also nicht auf die größte und verfängliche Liebe[56]). Allein für die, die sich vielfach auf andere Weise ihr zuwenden, sei es geleitet durch Geldgier oder durch ihren Eifer für Leibesübungen oder für Philosophie, ist weder das Wort „lieben" noch „Liebhaber" üblich, wogegen für diejenigen, die sich einer bestimmten Art zuwenden und ihr mit vollem Eifer huldigen, die Ausdrücke für das Ganze gebräuchlich sind, Liebe, lieben und Liebhaber.

Mir scheint, du hast recht, bemerkte ich.

Es geht nun zwar die Rede, fuhr sie fort, daß diejenigen lieben, die ihre andere Hälfte suchen[57]); ich aber behaupte, daß die Liebe weder auf die Hälfte geht noch auf das Ganze, wenn es nicht eben auch, mein Freund, ein Gutes ist. Sind doch die Menschen bereit, sogar ihre eigenen Füße und Hände sich abschneiden zu lassen, wenn diese ihre eigenen Gliedmaßen ihnen schädlich zu sein scheinen, denn niemandes Herz, sollt' ich meinen, hängt an dem Eigenen, es müßte denn einer das Gute sein Eigen nennen und ihm zugehörig, das Schlechte aber als ihm fremd, denn die Menschen lieben nichts anderes als das
6 St. Gute. Oder bist du anderer Meinung?

Gott bewahre! lautete meine Antwort.

Darf man nun, so fuhr sie fort, so schlechtweg sagen: die Menschen lieben das Gute?

Ja, erwiderte ich.

Doch wie? Ist nicht der Zusatz nötig, versetzte sie, daß sie auch den Besitz des Guten lieben?

Allerdings!

Und nicht wahr? fuhr sie fort, nicht nur den Besitz, sondern auch den dauernden Besitz?

Auch dieses Zusatzes bedarf es.

Es gilt also, sagte sie, um alles zusammenzufassen, die Liebe dem dauernden Besitz des Guten.

Du hast vollkommen recht, erwiderte ich.

25. Da also die Liebe immer auf dies Ziel gerichtet ist, fuhr sie fort, in welcher Weise muß man es dann verfolgen und in welcher Wirkungsart muß der Eifer und die Anstrengung der Liebe hervortreten, um diesen ihren Namen zu verdienen? Was ist es für eine Betätigung? Weißt du's zu sagen?

Wahrlich, liebe Diotima, erwiderte ich; könnt' ich dies sagen, dann würd' ich nicht zu den Bewunderern deiner Weisheit gehören und nicht als Schüler in eben diesen Fragen zu dir in die Lehre gehen.

Nun, so will ich es dir sagen, entgegnete sie. Es ist dies die Zeugung im Schönen, dem Körper wie der Seele nach.

Sehergabe gehört dazu, sagte ich, um deine Worte zu deuten: ich fasse sie nicht.

Nun gut, erwiderte sie, so werd' ich mich deutlicher ausdrücken. Alle Menschen nämlich, mein Sokrates, tragen Zeugungsstoff in sich, ihr Körper nicht bloß sondern auch ihr Geist, und sobald sie das gehörige Alter erreicht haben, trägt unsere Natur Verlangen nach Zeugung. Zeugen aber kann sie nicht im Häßlichen, wohl aber im Schönen. Die Vereinigung nämlich von Mann und Frau ist Zeugung. Es ist dies aber ein göttlicher Vorgang, und das sterbliche Geschöpf trägt dieses beides, die Schwangerschaft und die Zeugung, als unsterbliche Beigabe in sich. Im Disharmonischen aber ist ein solcher Vorgang unmöglich. Das Häßliche aber steht zu allem Göttlichen in einem Verhältnis der Disharmonie, das Schöne dagegen in einem Verhältnis der Harmonie. Es ist also die Schönheit, die als Schicksals- und Entbindungsgöttin über der Geburt waltet. So kommt es denn, daß, wenn das zeugungsbedürftige

Wesen dem Schönen sich nähert, es froh gestimmt wird und in Wonne zerfließt und sich entlädt und zeugt. Trifft es aber auf Häßliches, dann zieht es sich finster und traurig in sich selbst zusammen, wendet sich ab, rollt sich zusammen, und zeugt nicht, sondern behält seinen Zeugungsstoff bei sich, an dem es schwer zu tragen hat. Daher das wunderbare Entzücken des Zeugungsbedürftigen und von Zeugungsstoff Strotzenden beim Anblick des Schönen; wird er doch dadurch von schweren Wehen befreit. Denn, mein Sokrates, sagte sie, die Liebe gehört nicht so schlechthin dem Schönen, wie du glaubst.

Aber wem denn sonst?

Der Erzeugung und Hervorbringung im Schönen.

Mag sein, versetzte ich.

Ohne allen Zweifel, erwiderte sie. Warum nun also der Erzeugung? Weil die Zeugung etwas Ewiges und Unsterbliches ist, soweit bei Sterblichen davon die Rede sein kann. Daher gehört dazu nach dem Zugestandenen auch unbedingt neben dem Streben nach dem Guten auch das
207 St. nach Unsterblichkeit, wenn anders die Liebe dem dauernden Besitz des Guten gilt. Aus dieser Betrachtung ergibt sich also mit Notwendigkeit, daß die Liebe auch auf die Unsterblichkeit gerichtet ist.

26. Über alles dies belehrte sie mich, sooft sie auf das Gebiet der Liebe zu reden kam, und dabei fiel auch gelegentlich die Äußerung: Was meinst du wohl, Sokrates, sei der Grund dieser Liebe und dieses Verlangens? Oder merkst du nichts von der ungestümen Aufregung, in die alle Tiere versetzt werden, wenn der Trieb der Zeugung über sie kommt, Vierfüßler so gut wie Vögel, wie sie alle krank werden und der Liebesraserei verfallen und nicht bloß miteinander sich vereinen, sondern auch der Ernährung des Erzeugten sich hingeben wollen, und wie auch die schwächsten Tiere bereit sind für ihre Jungen mit den stärksten zu kämpfen und für sie zu sterben, und wie sie selbst sich der Hungerqual preisgeben, um nur jenen Nahrung zu schaffen, und vor keiner Mühe zurück-

schrecken? Bei den Menschen, so fuhr sie fort, könnte man ein solches Verhalten wohl auf Überlegung zurückführen; bei den Tieren aber, was ist bei ihnen der Grund, daß sie so heftigen Liebesregungen ausgesetzt sind? Kannst du mir's sagen?

Und ich erklärte wiederum, ich wisse es nicht.

Sie erwiderte: Glaubst du denn, du würdest es je zur Kennerschaft in Sachen der Liebe bringen, wenn du das nicht begreifst?

Aber eben deshalb, liebe Diotima, bin ich ja, wie eben bemerkt, dein Schüler geworden, weil ich weiß, daß ich der Lehrer bedarf. So gib mir nun nicht bloß hiervon den Grund an sondern auch von allem anderen, was die Liebeskunde betrifft.

Wenn du also, begann sie nun, des festen Glaubens bist, die Liebe habe zum Ziel dasjenige, worüber wir oftmals uns verständigt haben, so wundere dich nicht. Denn auch in der Tierwelt strebt aus dem nämlichen Grunde die sterbliche Natur danach, soweit wie möglich fortzudauern und ewig zu sein. Sie vermag dies aber nur durch die Zeugung, indem sie immer ein neues Junges hinterläßt für das dahinschwindende Alte. Bezeichnet man doch auch jedes einzelne Geschöpf während seiner Lebenszeit als das nämliche, wie man z. B. von einem Knäbchen als von derselben Person spricht bis ins Greisenalter; seine Stoffmasse ist in beständigem Wechsel und doch bezeichnet man ihn als denselben, während er tatsächlich sich beständig erneuert und das Alte verliert als da sind Haare, Fleisch, Knochen, Blut, kurz den ganzen Körper. Und das gilt nicht etwa bloß vom Körper, sondern auch von der Seele: Sinnesart, Charakter, Ansichten, Begierden, Gefühle der Lust, der Unlust, der Furcht — nichts von alledem bleibt bei dem Einzelnen immer sich gleich, sondern es findet ein beständiger Wechsel von Entstehen und Vergehen statt. Und noch weit auffälliger ist es, daß auch die Kenntnisse nicht etwa bloß in ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander dem Wechsel des Entstehens und Vergehens 208

in uns unterworfen sind, so daß wir auch in bezug auf die Kenntnisse niemals dieselben sind, nein, auch mit jeder einzelnen Kenntnis hat es dieselbe Bewandtnis. Denn wenn man von Nachsinnen spricht, so geschieht das in der Voraussetzung, daß das Wissen verschwinde. Vergessen nämlich ist das Verschwinden einer Kenntnis, Nachsinnen aber erneuert die Erinnerung an die schwindende Kenntnis und gibt ihr wieder Halt, so daß sie dieselbe zu sein scheint. Denn auf diese Weise erhält sich alles Sterbliche, nicht etwa dadurch, daß es schlechterdings immer dasselbe bleibt wie das Göttliche, sondern dadurch, daß das Abgehende und Veraltende stets ein anderes Neues, von gleicher Art mit sich selbst, zurückläßt. Durch diese Veranstaltung, mein Sokrates, fuhr sie fort, hat das Sterbliche Anteil an der Unsterblichkeit, der Körper nicht nur, sondern auch alles andere. Das Unsterbliche aber auf andere Weise. Wundere dich also nicht, wenn von Natur ein jedes Wesen seinen Sprößling in Ehren hält. Denn die Unsterblichkeit ist es, um deren willen einem jeden diese hingebende Fürsorge und Liebe anhaftet.

27. Mit Verwunderung hatte ich diese Darlegung vernommen und sagte: Gut denn; aber, weiseste Diotima, steht es damit auch in Wirklichkeit so?

Darauf sie, in einem Ton, wie die hochweisen Herren vom Katheder herab: Präg dir's fest ein, mein Sokrates. Wirst du doch auch, wenn du deinen Blick auf den Ehrgeiz der Menschen richten willst, genau auf das eben von mir Gesagte achten müssen; sonst wirst du dich nicht genug wundern können über ihre Unvernunft, wenn du dir zu Gemüte führst, von welch unbändigem Liebesdrang nach Berühmtheit sie besessen sind und nach „einem unsterblichen Namen, der nimmer vergeht in der Zukunft" und wie sie bereit sind dafür noch größere Gefahren zu bestehen als für ihre Kinder, und ihr Vermögen zu opfern und alle Mühsal auf sich zu nehmen, ja selbst den Tod dafür nicht zu scheuen. Denn glaubst du wohl, fuhr sie fort, Alkestis wäre für Admetos in den Tod gegangen oder

Achill dem Patroklos in den Tod gefolgt oder euer Kodros[58]) seinen Kindern im Tode vorangegangen, um ihnen die Herrschaft zu erhalten, wenn sie nicht des Glaubens gewesen wären „nimmer würde vergessen werden ihr Edelsinn", dessen wir noch jetzt gedenken? Weit gefehlt, fuhr sie fort, nein, für den „unsterblichen Tatenruhm" und für „ehrenreiches Gedenken", tun, mein' ich, alle alles und dies in um so höherem Grade, je trefflicher sie sind; denn das Unsterbliche ist es, dem ihre Liebe gilt.

Diejenigen, fuhr sie fort, deren Zeugungstrieb nach seiten des Körpers liegt, wenden sich mehr den Weibern zu und tun ihrer Liebeslust auf diese Weise Genüge, um, wie sie meinen, durch Zeugung von Kindern Unsterblichkeit und Fortleben im Gedächtnis und Glückseligkeit „sich zu erwerben alsbald für alle kommende Zeit". Diejenigen 209
aber, denen es auf die Seele ankommt — denn es gibt ja, fuhr sie fort, auch solche, die einen noch stärkeren Zeugungstrieb in der Seele haben als im Körper für alles, was die Seele gebührendermaßen erzeugen und in sich reifen lassen soll. Was aber ist das? Weisheit und alle andere Tugend. Deren Erzeuger sind nicht nur sämtliche Dichter sondern auch alle die Werkmeister, denen man eigene Erfindungskraft beimißt. Was aber die Weisheit anlangt, so zeigt sie sich von ihrer stärksten und schönsten Seite in dem, was sie für Verwaltung der Staaten und des Hauswesens leistet, eine Leistung, die man mit den Namen Besonnenheit und Gerechtigkeit bezeichnet. Wenn nun irgendein Gottbegnadeter von Jugend auf in seiner Seele mit solchen Gedanken schwanger geht und die Zeit herankommt, wo er zu zeugen und hervorzubringen verlangt, da sucht er auch, denk' ich, allerorten nach dem Schönen, um in ihm zu zeugen. Denn im Häßlichen wird er nun und nimmermehr zeugen. Die schönen Körper entzücken ihn mehr als die häßlichen in seinem Zeugungsdrang, und wenn er auf eine schöne, edle und wohlbeanlagte Seele stößt, da ist er außer sich vor Entzücken über die Verbindung von beidem und einem solchen Auserwählten gegen-

über kann er sich nicht genug tun in Erörterungen über die Tugend und über Wesensart und Tätigkeit des tugendhaften Mannes und sucht bildend auf ihn einzuwirken. Denn einmal in Berührung, denk' ich, mit dem Schönen und ihm zugesellt, gebiert und zeugt er, womit er schon lange schwanger ging, in seinen Gedanken ganz nur ihm angehörend, gleichviel ob anwesend oder abwesend, und in Gemeinschaft mit ihm zieht er das Erzeugte auf. So haben denn Genossen dieser Art eine weit innigere Gemeinschaft und festere Freundschaft miteinander als eine auf leiblichen Kindersegen gegründete; haben sie ja doch schönere und unsterblichere Kinder miteinander gezeugt. Und es würde sich wohl jeder lieber solche Kinder wünschen als die leiblichen, im Hinblick auf Homer und in dem ehrgeizigen Streben, es dem Hesiod und den übrigen hervorragenden Dichtern gleich zu tun darin, daß sie solche Sprößlinge hinterlassen, die ihnen als Abbilder ihrer eigenen Tüchtigkeit zu glänzendem Ruhme und ehrendem Andenken verhelfen, oder, fuhr sie fort, solche Kinder, wie sie Lykurg in Lakedämon hinterließ als die Retter Lakedämons und man könnte sogar sagen, ganz Griechenlands. Hoch in Ehren steht bei euch auch Solon wegen der Erzeugung seiner Gesetze und auch sonst so viele Männer in so manchen anderen Orten in Griechenland wie im Barbarenland, die viele schöne Leistungen aufzuweisen haben, indem sie Tugendhaftigkeit mancherlei Art in die Erscheinung treten ließen. Ja vielen von ihnen sind um solcher Kinder willen sogar schon Heiligtümer errichtet worden, noch keinem einzigen bisher aber wegen seiner leiblichen Kinder.

28. Soweit kannst auch du, mein Sokrates, in die Ge-
10 St. heimnisse der Liebe eingeweiht werden; ob du aber auch für die letzte und höchste Weihe, die auf dem richtigen Wege zu erreichen der Zweck des Bisherigen war, schon empfänglich genug bist, weiß ich nicht. Ich, fuhr sie fort, werde dir Kunde geben und an gutem Willen soll es dabei nicht fehlen. Versuche du nur zu folgen, sofern du es

vermagst. Es muß nämlich, begann sie, wer den richtigen Weg zu diesem Ziele wählt, als Jüngling fürs erste allerdings den schönen Leibern nachgehen und zwar zunächst, wenn der Führer ihn richtig leitet, einen solchen Leib lieben und in ihm den Sinn für das Edle und Schöne wecken, dann aber zu der Erkenntnis kommen, daß die Schönheit in jedem einzelnen Körper der in jedem anderen Körper verschwistert ist und daß, wenn es gilt, der Schönheit der sichtbaren Gestalt nachzugehen, es einen großen Mangel an Einsicht verraten würde, wenn er nicht die Schönheit an allen Körpern als die eine und gleiche anerkennen wollte. Ist er aber zu dieser Einsicht gelangt, dann muß er sich in alle schönen Körper verlieben und nachlassen von der ungestümen Leidenschaft für einen einzigen, von der er sich nun vielmehr mit Verachtung und Geringschätzung lossagt. Weiterhin muß er der geistigen Schönheit einen höheren Rang zuerkennen als der körperlichen, so daß, wenn einer bei ausreichender Seelengüte auch noch so wenig körperlichen Reiz hat, ihm dies genügt und er ihn liebt, ihm seine ganze Sorge zuwendet und durch die wohlgewählten Samenkörner seiner Reden bessernd auf die Jünglinge einwirkt. So soll er gezwungen werden, auch auf das Schöne im tätigen Leben sowie in den Gesetzen zu achten und einzusehen, daß das alles eng miteinander verwandt ist. Das soll dazu führen, daß er dem körperlich Schönen nur einen geringfügigen Wert beizumessen lernt. Nach Beobachtung des tätigen Lebens soll man ihn zu den Wissenschaften führen, auf daß er auch die Schönheit der Wissenschaften erkenne und, bereits eine Fülle des Schönen überblickend und nicht mehr nach Sklavenart haftend an der Liebe zur Schönheit eines Knäbleins oder eines einzelnen Menschen oder einer einzelnen Lebensbetätigung ein Nichtsnutz und Kleinigkeitskrämer werde — nein! hinaus soll er auf das weite Meer des Schönen und es überschauend viele schöne und herrliche Reden und Gedanken gebären in unerschöpflichem Weisheitstrieb, bis er, hierdurch gekräftigt und herangereift,

eine einzige Wissenschaft erschaut, nämlich diejenige, die gerichtet ist auf ein Schönes von folgender Art. Jetzt, sagte sie, mußt du deine ganze Geisteskraft zusammennehmen, um mir zu folgen.

29. Wer nämlich bis hierher gelangt ist als Zögling in der Liebeslehre, der wird bei wohlgeordneter und richtiger Betrachtung des mancherlei Schönen, endlich, am Ziele des zu dem Liebenswerten führenden Weges angelangt, plötzlich ein Schönes von wunderbarer Natur erblicken, eben das, mein Sokrates, auf das alle früheren Bemühungen hinzielten.[58a]) Zum ersten ist es ein ewig Seiendes, weder entstehend noch vergehend, weder zunehmend
211 St. noch abnehmend, sodann nicht in gewisser Beziehung schön, in anderer häßlich, auch nicht bald schön, bald wieder nicht, auch nicht beziehungsweise schön und beziehungsweise hinwiederum häßlich, auch nicht hier schön, dort häßlich, so daß es die einen schön, die anderen häßlich finden. Auch wird sich dies Schöne dem Beschauer nicht darstellen als ein Gesicht oder in der Gestalt von Händen oder von sonst etwas Körperhaftem, ebensowenig aber auch als irgendeine Art von Rede oder wissenschaftlicher Erkenntnis, auch nicht als etwas, das in irgendeinem anderen ist, sei es in einem lebenden Wesen oder sei es auf Erden oder im Himmel oder sonst in irgend etwas anderem, sondern rein für sich und mit sich in unabänderlicher Daseinsform verharrend; alles andere Schöne aber nimmt an jenem in gewisser Weise teil, nämlich so, daß, während dies Andere entsteht und vergeht, jenes Urschöne keinerlei Wechsel unterworfen ist weder durch Zunahme noch durch Abnahme oder durch sonst irgendwelche Veränderung seines Zustandes. Wenn aber einer, emporsteigend von diesen irdischen Erscheinungen hienieden auf dem Wege der richtigen Knabenliebe, jenes Urschöne selbst zuerst auftauchen sieht, dann ist er in unmittelbarer Nähe des Zieles; denn das ist der richtige Weg, um selbständig oder von einem anderen geleitet das Ziel der Liebe zu erreichen: beginnend mit dem sinnlich Schönen hienieden

muß man dem Schönen zuliebe Schritt für Schritt immer weiter emporsteigen, als ginge es eine Stufenleiter hinauf, von einem einzelnen Schönen zu zweien und von zweien zu allen schönen Körpern, von den schönen Körpern sodann zu den schönen Lebensberufen und von diesen zu den schönen Wissensgebieten und von diesen Wissensgebieten aus gelangt man schließlich zu jenem Wissensgebiet, das nichts anderes zu seinem Gegenstand hat als eben jenes Schöne selbst, das er nun schließlich in seiner Reinheit erkennt.

Auf dieser Stufe des Lebens, mein lieber Sokrates, erklärte die Freundin aus Mantinea, ist, wenn irgendwo, das Leben für den Menschen lebenswert, da er das Urschöne schaut. Bekommst du es jemals zu schauen, so wird es in deinen Augen einen ganz anderen Wert haben als Gold, Gewänder und als schöne Knaben und Jünglinge, bei deren Anblick du jetzt ganz außer dir gerätst und gleich vielen anderen, die sich in den Anblick ihres Lieblings versenken und sich von ihm nicht trennen können, womöglich bereit bist Essen und Trinken ganz zu vergessen, um immer nur ihn zu schauen und mit ihm zusammen zu sein. Was also, sagte sie, darf man wohl erwarten, wenn einem das Glück beschert würde, das Schöne selbst zu schauen in voller Deutlichkeit, Reinheit und Unvermischtheit, ohne jede Spur von menschlichem Fleisch, von Farben und sonstigem irdischen Tand, wenn er vielmehr das göttliche Schöne selbst in seiner immer sich gleich bleibenden Form schauen könnte? Meinst du etwa, fuhr sie fort, es sei ein nichtiges Leben, wenn ein Mensch dahin blickt und immerdar jenes anschaut und mit ihm 212
zusammen ist? Oder sagst du dir nicht, fuhr sie weiter fort, daß es ihm dort und dort allein gelingen wird, im Anschauen des Schönen mit seinem geistigen Auge nicht bloß Schattenbilder der Tugend zu erzeugen — denn er haftet ja nicht am bloßen Bilde — sondern die wahre Tugend, denn das, womit er in Verbindung steht, ist ja die volle Wahrheit. Gebiert er aber die wahre Tugend

und läßt er sie sich weiter entwickeln, dann ist es ihm beschieden, ein Gottgeliebter zu werden und der Unsterblichkeit teilhaftig, wenn anders sie sonst einem Menschen zuteil wird.

Solches, mein Phaidros und ihr anderen, sprach Diotima, und was mich anlangt, so hat sie mich überzeugt. Durchdrungen aber von dieser Überzeugung, suche ich auch die anderen zu überzeugen, daß man einen besseren Beihelfer zur Erlangung dieses Besitzes für die armen Menschenkinder nicht leicht finden kann als den Eros. Daher behaupte ich denn, jedermann müsse den Eros ehren und ich selbst halte die Liebeskunst in Ehren und befleißige mich ihrer aufs angelegentlichste und empfehle sie den anderen und preise jetzt und immerdar die Macht und den Wagemut des Eros, soweit meine Kraft nur reicht.

Diese Rede, mein Phaidros, magst du, wenn es dir recht ist, als einen Lobgesang auf Eros gelten lassen, wo nicht, so wähle für sie einen Namen wie er dir gerade gut dünkt.

50. Als Sokrates so gesprochen, wären die übrigen voll Lobes gewesen, nur Aristophanes wäre im Begriff gewesen etwas zu erwidern, weil Sokrates in seiner Rede auf ihn angespielt hatte mit seinem Hinweis auf die „umlaufende Rede". Da habe sich plötzlich ein starkes Getöse, verursacht durch heftiges Pochen an der Haustür. vernehmen lassen wie von Nachtschwärmern, auch habe man eine Flötenspielerin blasen hören. Da habe Agathon den Sklaven zugerufen: Rasch, ihr Burschen, tut euere Pflicht und schaut nach; und ist es ein Bekannter, dann ruft ihn herein, wo nicht, so sagt, wir wären nicht mehr beim Trinken, sondern pflegten bereits der Ruhe. Nicht lange darauf habe man des Alkibiades Stimme vom Hofe her vernommen; er war stark betrunken und fragte laut schreiend nach Agathon und verlangte gebieterisch, man solle ihn zu Agathon führen. So sei er denn, gestützt von der Flötenspielerin und einigen andern Begleitern, eingetreten und sei am Saaleingang stehengeblieben, geschmückt

mit einem dichten Kranz von Efeu und Veilchen und mit einer Fülle von Bändern auf dem Haupte und habe sich folgendermaßen vernehmen lassen: Seid gegrüßt, ihr Männer! Wollt ihr einen schwer berauschten Mann als Mitzecher aufnehmen oder sollen wir wieder abziehen, nach Bekränzung nur des Agathon, was der Zweck unseres Kommens war? Denn gestern, rief er, war ich nicht imstande zu kommen; jetzt aber bin ich gekommen, den Kopf umwunden mit Bändern, damit ich statt meines Hauptes das Haupt des weisesten und schönsten Mannes, indem ich ihn öffentlich als solchen ausrufe, damit umwinde. Kann sein, ihr werdet über mich lachen als über einen Berauschten. Aber lacht immerhin, ich sage die Wahrheit, dessen bin ich gewiß. Doch nun sagt mir auf der Stelle: 21
Laßt ihr euch meine Eintrittsbedingungen gefallen oder nicht? Wollt ihr meine Mitzecher sein oder nicht?

Da brachen alle in hellen Jubel aus und hießen ihn eintreten und sich niederlassen und Agathon lud ihn dazu ein. So trat er denn ein, geführt von seinen Begleitern. Er löste zugleich seine Bänder ab, um den Agathon damit zu schmücken, und da diese ihm vor den Augen flatterten, sah er den Sokrates nicht und ließ sich neben Agathon mitten zwischen Sokrates und jenem nieder. Sokrates nämlich war etwas abgerückt, um Platz zu machen. Alkibiades ließ sich nun neben Agathon nieder, umarmte ihn und wand ihm die Bänder um den Kopf. He, ihr Burschen, rief nun Agathon, löst dem Alkibiades seine Sohlen ab, damit er sich als dritter bei uns niederlasse.

Recht so, erwiderte Alkibiades; aber wer ist hier unser dritter Trinkgenosse? Dabei wandte er sich um und ward des Sokrates ansichtig; bei seinem Anblick sprang er auf mit dem Ruf: Beim Herakles, was soll das? Sokrates hier? Mir wieder aufzulauern hast du hier deinen Platz genommen, wie du so oft plötzlich auftauchtest, wo ich dich am wenigsten vermutete. Und wozu bist du jetzt da? Und warum hast du deinen Platz gerade hier gewählt und nicht neben Aristophanes oder einem anderen Spaßmacher, der

seine Witze leuchten lassen will, sondern hast mit Aufbietung aller Kunst es zuwege gebracht, gerade neben dem Schönsten aller Tischgenossen deinen Platz zu finden?

Darauf Sokrates: Agathon, jetzt ist es an dir mir beizuspringen; denn die Liebe zu diesem Menschen ist eine wahre Qual für mich geworden. Denn von jener Zeit an, wo ich ihm meine Liebe zuwandte, darf ich auch nicht ein einziges schönes Menschenkind mehr anblicken oder gar mit ihm reden, ohne daß er nicht aus Eifersucht und Neid sich wunder wie anstellt und mich schilt und am liebsten mich die Kraft seiner Arme fühlen lassen möchte. Sieh also zu, daß er nicht auch jetzt auf dergleichen verfällt, sondern versöhne uns, oder, wenn er es auf Gewalt ankommen läßt, so hilf mir, denn ich bin in heller Angst vor seiner Raserei und seinem Liebesfeuer.

Nein, sagte Alkibiades, zwischen mir und dir ist von Versöhnung nicht die Rede, doch hierfür soll später mit dir abgerechnet werden. Jetzt aber, Agathon, gib mir einige von den Bändern zurück, um auch dieses Mannes wunderbares Haupt zu bekränzen und seinem Tadel vorzubeugen, daß ich dich schmückte, ihn aber, ihn, der im Redekampf alle Menschen, nicht nur gestern wie du, sondern immerdar, überwindet, trotzdem nicht bekränzt habe.

Dabei nahm er einige von den Bändern, schmückte den Sokrates damit und ließ sich dann nieder.

31. Nachdem er sich niedergelassen, sagte er: Wie nun ihr Genossen? Es scheint, ihr seid noch nüchtern; das darf euch nicht gestattet sein; nein! trinken müßt ihr; denn das haben wir miteinander abgemacht. Zum Leiter des Gelages, bis ihr genug getrunken habt, erwähle ich mich selbst. Aber es schaffe Agathon ein großes Trinkgefäß zur Stelle, wenn er eines im Hause hat. Doch nein, nicht nötig, he Bursche, rief er, bringe das große Kühlgefäß dort her; sein Blick fiel nämlich auf ein solches, das
2¼ St. mehr als acht Maß faßte. Dies ließ er zunächst für sich selber füllen und trank es aus, dann ließ er es für den Sokrates wieder füllen mit den Worten: Gegen den Sokrates,

ihr Genossen, verfängt kein noch so listiger Anschlag von mir. Denn man lege ihm noch so viel auf, er trinkt es aus, ohne doch jemals trunken zu werden. Der Bursche also schenkte ein und Sokrates trank aus. Eryximachos aber wandte sich an Alkibiades mit der Frage:

Wie halten wir's nun? Wollen wir auf jedes Gespräch und jeden Gesang verzichten beim Becher und nur so schlechtweg trinken wie die Durstigen?

Alkibiades: Mein Eryximachos, du bester Sohn des besten und verständigsten Vaters, sei mir willkommen.

Auch du mir, entgegnete Eryximachos. Aber wie sollen wir's halten?

Ganz wie du befiehlst; denn dir muß man gehorchen.

Wiegt doch ein Arzt weit mehr als viele andere Menschen[59])

Befiehl also was du willst.

So höre denn, entgegnete Eryximachos. Ehe du eintratest, waren wir übereingekommen, es solle reihum nach rechts jeder eine Rede auf Eros halten und ihn preisen, so schön als möglich. Wir anderen nun haben alle schon unsere Reden gehalten. Du aber hast noch nicht geredet und schon ausgetrunken, bist also verpflichtet zu reden und wenn dies geschehen dem Sokrates eine Aufgabe zu stellen ganz nach deinem Gefallen; und Sokrates wieder seinem Nachbar zur Rechten und so auch die anderen.

Mein Eryximachos, erwiderte Alkibiades, du hast ganz recht, aber einen berauschten Mann zum Redekampf mit Nüchternen auffordern, das heißt doch nicht mit gleichem Maße messen. Und weiter, du trefflicher Ehrenmann, glaubst du denn irgend etwas von dem, was Sokrates soeben sagte? Laß dir nur gesagt sein: das gerade Gegenteil von dem, was er sagte, ist wahr. Denn wenn ich in seiner Gegenwart irgendeinen anderen lobe als ihn, gleichviel ob einen Gott oder einen Menschen, so bekomme ich unfehlbar die Kraft seiner Arme zu spüren.

Lästere nicht, sagte Sokrates.

Beim Poseidon, erwiderte Alkibiades, laß jeden Wider-

spruch fahren, denn was mich anlangt, so werde ich in deiner Gegenwart nie einen anderen loben.

Gut, so tue danach, sagte da Eryximachos, wenn dir's beliebt: halte eine Lobrede auf den Sokrates.

Wie sagst du? entgegnete Alkibiades. Hältst du das für nötig, Eryximachos? Soll ich dem Mann zu Leibe gehen und Rache an ihm nehmen in euerer Gegenwart?

Du da, Alkibiades, sagte Sokrates, was hast du im Sinn? Willst du in deiner Lobrede mich lächerlich machen oder wie wirst du's halten?

Die Wahrheit werd' ich sagen. Aber gestattest du's auch? Das ist zu überlegen.

Fort mit allen Bedenken, erwiderte Sokrates; die Wahrheit zu sagen gestatte ich nicht nur, sondern befehle es.

Keinen Augenblick werd' ich zögern, entgegnete Alkibiades. Doch geb' ich dir folgende Weisung. Sage ich irgend etwas, was nicht wahr ist, so unterbrich mich ohne jedes Bedenken und bezichtige mich der Lüge; denn ab-
215 St. sichtlich werde ich keine Unwahrheit sagen. Wenn aber im Verlauf meiner Rede mir mein Gedächtnis hie und da einen Streich spielt und Verwirrung anrichtet, so wundere dich nicht; denn es ist keine leichte Aufgabe, in einem Zustand wie dem meinigen, deine wunderlichen Eigenheiten geläufig und in gehöriger Ordnung aufzuzählen.

32. Mein Lob des Sokrates, ihr Männer, soll sich aufbauen auf der Grundlage von Gleichnissen. Er selbst freilich wird darin die Absicht wittern ihn lächerlich zu machen, allein das Gleichnis soll der Wahrheit dienen, nicht dem Spott. Ich behaupte nämlich, er habe die größte Ähnlichkeit mit jenen hockenden Silenen[60]) in den Bildhauerwerkstätten, wie sie von den Meistern der Kunst mit Hirtenpfeifen oder Flöten im Munde dargestellt werden: mit einer Doppeltür versehen, bergen sie, wie sich zeigt, in ihrem Inneren Götterbilder. Und weiter vergleiche ich ihn auch mit dem Satyr Marsyas[61]). Daß du wenigstens in deinem Äußeren ihnen ähnlich bist, Sokrates, wirst du

selbst nicht bestreiten; daß du aber auch im übrigen ihnen gleichst, darüber laß dich nunmehr belehren. Du bist ein übermütiger Schalk, oder nicht? Wenn du es leugnest, stelle ich dir Zeugen. Aber ein Flötenbläser — solltest du nicht auch das sein? Ja, weit wundersamer als Marsyas. Denn nur mit Hilfe von musikalischen Werkzeugen bezauberte dieser die Menschen durch die Macht, die von seinem Munde ausging, und so auch noch jetzt jeder, der seine Weisen spielt. Denn des Olympos Melodien für die Flöte sind, so behaupte ich, zugleich die des Marsyas, da dieser sein Lehrer war. Diese Weisen, mag nun ein guter Flötenspieler oder eine gewöhnliche Flötenbläserin sie vortragen, sind die einzigen, welche die innere Ergriffenheit bewirken und kundtun, wer nach den Göttern und nach den Weisen Verlangen trägt, denn sie sind selbst göttlicher Herkunft. Du aber unterscheidest dich von ihm nur dadurch, daß du ohne Instrumente mit bloßen Worten dasselbe bewirkst. Was uns wenigstens anlangt, so steht es so: mögen wir von irgendwelchem anderen auch noch so trefflichen Redner andere Ansichten vortragen hören, so macht das auf uns sozusagen auch nicht den mindesten Eindruck. Hört aber einer dich an oder deine Lehren aus dem Munde eines anderen, mag der Berichtende auch noch so geringwertig und mögen Mann, Weib oder Knabe die Zuhörer sein, so fühlen wir uns hingerissen und innerlich ergriffen. Ich wenigstens, ihr Männer, würde, wenn ich damit nicht den Eindruck völliger Trunkenheit machen würde, euch unter eidlicher Versicherung berichten, wie es mir selbst unter dem Einfluß seiner Reden ergangen ist und jetzt noch ergeht. Denn wenn ich ihn höre, dann pocht mir das Herz weit stärker als den Korybantenschwärmern[62]), und seine Reden entlocken mir Tränen. Und tausend anderen ergeht es ebenso, wie ich sehe. Wenn ich den Perikles hörte und andere treffliche Redner, so mußte ich zwar ihre Redegabe anerkennen, aber Eindrücke wie vom Sokrates empfing ich nie; nie geriet meine Seele in solche Erregung, nie zeigte sie sich so entrüstet darüber, daß mein Verhalten

eines freien Mannes unwürdig sei; aber von diesem Marsyas
hier mußte ich das oft über mich ergehen lassen, so daß
216 St mir das Leben unerträglich schien ohne eine Änderung
meines ganzen Wesens. Und dies, Sokrates, wirst du nicht
als wahrheitswidrig bezeichnen. Bin ich mir doch auch
jetzt noch bewußt, daß, wollte ich ihm mein Ohr leihen, ich
die Kraft zum Widerstand nicht finden würde, sondern
das gleiche über mich ergehen lassen müßte. Denn er
zwingt mich einzugestehen, daß ich bei allen mir noch an-
haftenden Schwächen doch meine eigene Ausbildung ver-
nachlässige und die Geschäfte der Athener betreibe. Mit
Gewalt verstopfe ich mir deshalb die Ohren wie zum
Schutze vor den Sirenen und eile spornstreichs von dannen,
um nicht an ihm hängen zu bleiben, bis ich ein Greis bin.
Er ist der einzige Mensch, dem gegenüber ich einen inne-
ren Vorgang verspürte, den wohl niemand in mir vermuten
würde, nämlich Scham vor irgend jemand; er ist der Ein-
zige, vor dem ich mich schäme. Denn ich bin mir zwar
wohl bewußt, daß ich nicht imstande bin ihm zu wider-
sprechen in dem Sinne, daß ich seinen Anweisungen nicht
zu gehorchen brauchte, aber sobald ich von ihm fort bin,
hat der ehrende Beifall der Menge bei mir wieder die Ober-
hand. Ich laufe also fort von ihm und meide ihn, und
wenn ich ihn sehe, so schäme ich mich meines Abfalls
von seinen Anweisungen. Und oftmals würde ich's dank-
bar empfinden, wenn er nicht mehr unter den Lebenden
wäre; träte aber dieser Fall ein, so würde ich — dessen bin
ich sicher — noch weit mehr Schmerz empfinden, so
daß ich ratlos bin, wie ich mich zu diesem Manne stel-
len soll.

33. Was also das Flötenspiel betrifft, so haben ich und
viele andere derartige Erfahrungen mit dem Satyr hier ge-
macht. Laßt euch nun andere Belege von mir vorführen
für seine Ähnlichkeit mit denen, mit welchen ich ihn ver-
glich, sowie für seine wunderbare Macht. Denn laßt euch
gesagt sein, daß niemand von euch diesen Mann wirklich
kennt. Aber ich will das Dunkel lichten, da ich einmal

angefangen habe. Ihr seht ja, daß Sokrates in die Schönen verliebt ist und sich immer mit ihnen zu schaffen macht und voller Entzücken ist, und wie er anderseits seinem äußeren Gebaren nach jede Erkenntnis ablehnt und nichts weiß. Erinnert das nicht an die Silenen? Ich dächte doch, in hohem Maße. Denn das ist nur die äußere Hülle bei ihm, wie jene künstliche Silenengestalt. Öffnet man sie aber, welche Fülle von geistiger Kraft zeigt da das Innere! Kaum zu glauben, ihr Tischgenossen! Wisset denn, daß es ihm in Wahrheit gar nicht darauf ankommt, ob einer schön ist — nein, er verachtet das so gründlich wie keiner glauben möchte — und ebensowenig, ob einer reich ist oder sonst mit Ehren geziert ist, die von der Menge wer weiß wie hoch gepriesen werden. Alle diese Güter hält er für wertlos und wir Menschen sind in seinen Augen nichts — merkt's euch —, sein ganzes Leben aber ist ein fortwährendes ironisches Spiel der Verstellung und der Hänselei der Menschen. Ob aber sonst einer die Götterbilder in seinem Inneren geschaut hat, wenn er es einmal ernst meinte und sich erschloß, weiß ich nicht; aber ich habe sie schon einmal gesehen, und mir erschienen sie so göttlich und so golden, so unvergleichlich schön und wun- 21
dervoll, daß ich schlechtweg alles tun zu müssen glaubte, was Sokrates von mir verlangte. Da ich nun wähnte, er habe es ernstlich auf meine Jugendreize abgesehen, so hielt ich das für einen unverhofften Fund und für einen wunderbaren Glücksfall für mich, als ob es mir nunmehr, wenn ich dem Sokrates zu Willen wäre, alles zu hören vergönnt wäre, was er selber wußte. Denn ich bildete mir auf meine Jugendreize wer weiß was ein. In solcher Anschauung befangen verzichtete ich nunmehr auf meine bisherige Gewohnheit nicht ohne einen dienenden Begleiter mit ihm zusammen zu sein: ich entließ diesen Diener und war allein mit ihm zusammen. Denn ihr sollt die volle Wahrheit hören. Dabei müßt ihr aber gespannt aufmerken, und wenn ich eine Unwahrheit sage, Sokrates, dann strafe mich Lügen. Ich war nun, ihr Männer, ganz allein mit ihm

zusammen und nahm an, er würde mir alsbald mit Anträgen kommen, wie sie ein Liebhaber seinem Geliebten an einsamer Stelle macht, und freute mich darauf. Davon geschah aber nicht das geringste, vielmehr nahm seine Unterhaltung mit mir ganz den gewöhnlichen Verlauf und als es Abend wurde, ging er nach Hause. Darauf forderte ich ihn auf, sich an meinen gymnastischen Übungen zu beteiligen und zog ihn zu diesen heran in der Hoffnung, damit etwas zu erreichen. Er übte also mit mir und rang oft mit mir ohne jeden Zuschauer. Und was bedarf es weiterer Worte? Es war alles umsonst. Da ich aber mit alledem nicht vorwärts kam, so glaubte ich mit kräftigeren Mitteln gegen den Mann vorgehen zu müssen und nicht nachlassen zu dürfen, da ich mich einmal darauf eingelassen; ich mußte doch endlich wissen, wie es mit der Sache stände. Ich lade ihn also ein mit mir zu speisen, ganz als wäre ich der Liebhaber, der seinem Geliebten nachstellt. Aber auch hierin ging es mir sonderbar: er ließ sich nicht etwa gleich dazu herbei, mit der Zeit jedoch ging er darauf ein. Als er sich zum erstenmal einfand, wollte er nach dem Essen gleich wieder fortgehen und das ließ ich für diesmal geschehen, weil ich mich schämte. Einen weiteren Anschlag machte ich in folgender Weise: nachdem wir gespeist, führte ich die Unterhaltung fort bis tief in die Nacht, und als er fortgehen wollte, nötigte ich ihn dazubleiben, unter dem Vorgeben, es sei zu spät. Er legte sich also zur Ruhe auf das an das meinige anstoßende Lager, auf dem er auch zu Tische gelegen hatte, und es schlief in dem Zimmer niemand sonst als wir. Bis hierher nun wäre an dem Bericht nichts auszusetzen und jedermann könnte zuhören; was aber nun folgt, das hätte ich nicht gewagt euch mitzuteilen, wenn nicht erstens der Wein, dem Sprichwort zufolge, sei's ohne Kinder oder mit Kindern[62,a]), die Wahrheit sagte, und wenn es zweitens nicht ungerecht wäre, einen Beleg für den edelen Stolz des Sokrates zu verschweigen, nachdem man sich als seinen Lobredner angekündigt hat. Und dazu kommt drittens noch,

daß es mir geht wie dem von der Natter Gebissenen. Denn man sagt, daß, wer diesen Schmerz an sich selbst erlebt hat, sich scheue über die Art desselben sich zu irgendwelchem andern zu äußern als zu denen, die selbst schon gebissen worden sind, weil diese allein es verstehen und verzeihen würden, wenn er vor Schmerz sich nicht lassen 218
und in seinem Tun und Reden keine Grenzen finden konnte. Was mich nun anlangt, so bin ich gebissen von etwas noch Schmerzhafterem und gerade an der für solchen Biß schmerzhaftesten Stelle — am Herzen nämlich oder an der Seele oder wie man es sonst nennen will, bin ich getroffen und gepeinigt worden von dem Stachel der Philosophie, der, wenn er einen jugendlichen und nicht unbegabten Geist erfaßt, sich noch grimmiger einbohrt als der Zahn der Natter und jede Rücksicht schwinden läßt in Rede und Tat. Und angesichts von Männern wie Phaidros, Agathon, Eryximachos, Pausanias, Aristodemos und Aristophanes — was bedarf's noch den Sokrates selbst zu nennen und die anderen? Habt ihr doch alle an euch selbst die philosophische Raserei und Schwärmerei verspürt. Darum dürft ihr alle es hören, denn ihr werdet mir verzeihen, was ich damals tat und nunmehr erzähle. Die Diener aber und wer der Weihen und Geistesbildung bar ist — sie mögen ihre Ohren verriegeln, so fest wie nur möglich.

34. Als nämlich, ihr Freunde, das Licht ausgelöscht war und die Sklaven sich entfernt hatten, da hielt ich es für angebracht auf alle Verschleierungen und Beschönigungen zu verzichten und frei herauszurücken mit der Sprache über das was mir am Herzen lag. Ich stieß ihn also an und fragte ihn: Sokrates, schläfst du?

Bewahre! erwiderte er.

Weißt du, worauf ich hinaus will?

Worauf denn? fragte er.

Du bist, will mir scheinen, der einzige Liebhaber, sagte ich, der verdient es zu sein und willst nur, glaube

ich, nicht mit der Sprache herausrücken. Mit mir aber steht es so: für Torheit würde ich es halten, dir nicht auch hierin zu Willen zu sein ebenso wie in jedem anderen Falle, sei es etwa, daß du meines Vermögens oder der Beihilfe meiner Freunde bedürftig wärest. Denn mir liegt nichts mehr am Herzen, als so tüchtig wie möglich zu werden und dafür wüßte ich keinen zuständigeren Beihelfer als dich. Wollte ich also einem solchen Manne nicht zu Willen sein, so würde ich mich vor allen Einsichtigen weit mehr schämen als ich mich vor der Masse der Toren schämen würde, wenn ich es gewährte.

Darauf erwiderte er höchst ironisch und ganz nach seiner Weise und Gewohnheit: Mein lieber Alkibiades, du scheinst in der Tat kein Dummkopf zu sein, wenn du recht hast mit deiner Behauptung über mich, und mir wirklich eine solche Kraft innewohnt, die imstande wäre aus dir einen besseren Menschen zu machen. Eine Schönheit über alle Begriffe hinaus würdest du dann in mir erblicken, eine Schönheit, vor der deine Wohlgestalt so gut wie völlig verschwindet. Wenn du also bei ihrem Anblick sie mit mir zu teilen und einen Austausch von Schönheit gegen Schönheit vorzunehmen trachtest, so ist es keine geringe Übervorteilung, auf die du es gegen mich abgesehen hast; gehst du doch vielmehr darauf aus für den bloßen Schein der Schönheit dir die wahre Schönheit anzueignen, denkst also in Wahrheit darauf „goldene gegen
19 St. eherne" Rüstung einzutauschen[63]). Doch, mein Bester, sieh schärfer zu, sonst merkst du nicht, daß an mir gar nichts ist. Glaube mir, des Geistes Auge fängt erst dann an scharf zu sehen, wenn das des Leibes seine Schärfe zu verlieren beginnt. Davon bist du noch weit entfernt.

Darauf erwiderte ich: Was ich dir gegenüber auf dem Herzen hatte, das habe ich dir mitgeteilt in vollster Übereinstimmung mit meiner wirklichen Gesinnung. An dir aber ist es nun, mit dir zu Rate zu gehen, was du für dich und für mich für das Beste hältst.

Das heißt den Nagel auf den Kopf treffen, entgegnete

er; ja, in der Folgezeit wollen wir in gegenseitiger Verständigung es so halten, wie es uns beiden in diesem wie in allen anderen Punkten als Bestes erscheint.

Nachdem ich solche Wechselreden mit ihm geführt und gleichsam meine Pfeile abgeschossen hatte, glaubte ich doch, es sei nicht ohne eine Wunde für ihn abgegangen. Ich stand also auf und ließ ihn nicht weitersprechen, warf meine Hülle über ihn — denn es war Winter —, legte mich mit unter seinen Mantel, schlang meine Arme um ihn, diesen wahrhaft dämonischen und wunderbaren Mann, und blieb so die ganze Nacht neben ihm liegen. Und auch hierin, mein Sokrates, wirst du mich nicht einer Unwahrheit zeihen. Denn bei all diesem meinen Bemühen zeigte dieser Mann eine Überlegenheit und Verachtung verbunden mit Spott und Hohn über meine Jugendreize, auf die ich mir doch wer weiß was einbildete, nun ihr Richter, — denn Richter seid ihr über des Sokrates Hochmut, — wißt bei allen Göttern und allen Göttinnen, nachdem ich mit Sokrates das Lager geteilt, erhob ich mich, ohne daß etwas Weiteres geschehen wäre, als wenn ich beim Vater oder älteren Bruder geschlafen hätte.

35. Nach diesem Vorgang, wie glaubt ihr wohl, daß es in meinem Inneren ausgesehen habe? Empfand ich es doch als eine Beschimpfung, während ich anderseits sein ganzes Wesen, seine Besonnenheit und Mannhaftigkeit bewunderte, da ich in ihm einen Mann gefunden hatte, wie ich ihn niemals zu finden geglaubt hätte an Weisheit und Unerschütterlichkeit. So könnte ich es denn weder über mich bringen ihm zu zürnen und auf seinen Umgang mit mir zu verzichten noch wußte ich Rat über die Mittel ihn an mich zu ziehen. Denn das wußte ich wohl, daß er gegen Geld unbedingt besser noch gefeit sei als Aias gegen Eisen[64]) und das einzige Mittel, mit dem ich gehofft hatte ihn für mich zu gewinnen, hatte sich mir als unbrauchbar bewiesen. Ratlos also und ganz in der beispiellosen Gewalt dieses Mannes, konnt' ich nicht Rast und nicht Ruhe finden. Das alles nämlich hatte sich unter uns schon ab-

gespielt, als wir gemeinsam den Feldzug nach Potidäa[65]) mitmachten und Tischgenossen waren.

Was zunächst das Ertragen von Strapazen anlangt, so stach er nicht nur mich sondern auch alle anderen aus. Wenn wir die Verbindung verloren hatten und, wie dies häufig im Felde vorkommt, in die Lage gebracht waren, hungern zu müssen, da gab es keinen, der es an Widerderstandskraft auch nur entfernt mit ihm aufgenommen
220 St. hätte. Lebten wir aber in Saus und Braus, so verstand niemand so wie er zu genießen wie in allen anderen Stücken, so besonders im Trinken — ohne besondere Neigung dafür —, worin er, wenn er zum Mitmachen genötigt war, alle hinter sich ließ, und — wunderbar genug — kein Mensch hat jemals den Sokrates trunken gesehen. Und ich glaube, es wird nicht lange dauern, so wird er auch hier davon den Beweis geben. Was aber die Beschwerden des Winters anlangt — an Härte sucht dort der Winter seinesgleichen —, so gab er unter anderem folgende erstaunliche Probe seiner Leistungsfähigkeit: bei grimmigster Kälte, wo die anderen alle entweder das Haus hüteten oder nur in unglaublich dicker Kleiderumhüllung, mit Sohlen und die Füße umwickelt mit Filz und Schafpelz ausgingen, wagte er sich trotz alledem ins Freie, nur bekleidet mit seinem gewöhnlichen Mantel, und schritt ohne Schuhe leichter über das Eis als die anderen in ihrem Schuhwerk. Die Soldaten aber witterten darin eine Verhöhnung, die er ihnen antun wolle.

36. So also in diesem Falle. Doch[66])

wie er auch jenes erzwang und bestand der gewaltige Krieger

dort in dem Feldzug, ist gewiß auch hörenswert. Tief in Nachdenken versunken, blieb er vom frühen Morgen ab an derselben Stelle stehen und, da es mit seiner Denkarbeit nicht vorwärts gehen wollte, ließ er nicht locker, sondern blieb nachsinnend stehen. Und schon war es Mittag; die Leute wurden aufmerksam darauf und teilten es verwundert einer dem andern mit, daß Sokrates nun schon vom

frühen Morgen ab in sich versunken dastände. Schließlich brachten einige Ionier nach der Abendmahlzeit ihre Lagerdecken heraus, teils um im Kühlen zu schlafen — denn jetzt war es Sommer — teils um aufzupassen, ob er auch in der Nacht in dieser Stellung verharren würde. Wirklich blieb er stehen bis der Morgen anbrach und die Sonne aufging. Dann verrichtete er sein Gebet an die Sonne und ging von dannen.

Wollt ihr aber auch etwas hören von seiner Haltung in den Schlachten — ein begreiflicher Wunsch, dessen Erfüllung nur ein Akt der Gerechtigkeit ist — so vernehmet: als jene Schlacht stattfand, die mir gemäß der Entscheidung der Feldherrn den Kampfpreis einbrachte, war niemand anders mein Retter als er: er wollte mich, den Verwundeten, nicht verlassen, sondern trug Sorge mich und meine Waffen zu retten. Und was mich anlangt, mein Sokrates, so trat ich schon damals dafür ein, die Feldherren möchten dir den Ehrenpreis des Kampfes zuerkennen — und das wirst du mir weder zum Vorwurf machen noch mich der Lüge zeihen. Da indes die Feldherren in Rücksicht auf meinen höheren militärischen Rang mir den Preis zuerkennen wollten, da tratest du selber noch entschiedener als die Feldherren dafür ein, daß ich ihn erhalten sollte und nicht du.

Ferner, ihr Männer, war es wohl der Mühe wert, den Sokrates zu schauen beim Rückzug des Heeres nach der Schlacht bei Delion[67]). Ich war nämlich dabei beteiligt 221 Se
als Reiter, er als Schwerbewaffneter. Nachdem die Menge auseinander gesprengt war, war er und an seiner Seite Laches[68]) im Rückzug begriffen; ich, sie zufällig treffend, sprach ihnen Mut zu und versicherte sie, ich würde sie nicht im Stiche lassen. Hier bot sich mir noch ein schöneres Schaustück als bei Potidäa — brauchte ich doch als Reitersmann weniger um mich selbst besorgt zu sein —: erstens, wie sehr er dem Laches überlegen war an Besonnenheit, sodann wie er dort einherschritt nicht anders, wie mir scheinen wollte, als hier in Athen „einherstolzie-

rend und die stierenden Augen umherwerfend", um mich deiner Worte zu bedienen[69]), mein Aristophanes: in aller Ruhe schaute er hin auf Freund und Feind, für jedermann schon aus weiter Entfernung sich kundgebend als einen Mann, der, wenn einer Hand an ihn legen wollte, sich mit aller Kraft zur Wehr setzen würde. Daher kam er denn auch ungefährdet davon, er und sein Genosse. In der Regel nämlich pflegt man im Kriege diejenigen, die eine solche Haltung zeigen, überhaupt nicht anzugreifen, sondern diejenigen zu verfolgen, die Hals über Kopf sich aus dem Staube machen.

Noch so manches andere der Bewunderung Werte wäre an Sokrates hervorzuheben. Indes, was die sonstigen menschlichen Erscheinungsweisen betrifft, so könnte man wohl auch von einem andern Ähnliches sagen, was aber eine unvergleichliche Bewunderung herausfordert ist dies, daß es keinen einzigen Menschen weder in der Vorzeit noch in der Gegenwart gibt, dem er ähnlich wäre. Einem Achill zum Beispiel könnte man als ähnlich zur Seite stellen einen Brasidas[70]) und andere, anderseits einem Perikles Männer wie Nestor und Antenor und andere; und ähnliche Gegenüberstellungen ließen sich noch gar manche machen, aber einen Mann von so wunderlicher Eigenart, seiner Person wie seinen Reden nach, wird man nicht wieder finden, man mag noch so lange suchen, weder unter den Mitlebenden noch unter den Altvorderen, man müßte ihn denn, wie ich es tat, mit keinem Menschen, sondern mit Silenen und Satyrn vergleichen, ihn und seine Reden.

37. Denn das habe ich in meinen vorigen Ausführungen ganz unberührt gelassen, daß auch seine Reden jenen Silenen ganz gleichen, wenn man den Deckel aufklappt. Denn wer des Sokrates Reden hören will, dem erscheinen sie zuerst wohl lächerlich; sie sind äußerlich in Worte und Ausdrücke gehüllt wie in das Fell eines übermütigen Satyrs. Denn von Lasteseln spricht er und von Schmieden und Schustern und Gerbern, und über denselben Gegen-

stand scheint er immer dasselbe zu sagen, so daß jeder Unkundige und Geistesarme über seine Reden lachen muß. 22
Öffnet man aber den Verschluß und vertieft sich in das Innere, so wird man zunächst finden, daß es die einzig wirklich vernünftigen Lehren sind, sodann aber auch, daß sie die göttlichsten sind und die meisten Bilder der Tugend in sich bergen und das weiteste Gebiet, ja alles umspannen, worauf derjenige sein Augenmerk richten muß, der ein trefflicher und tüchtiger Mensch werden will.

Das ist es, ihr Freunde, was ich zum Lobe des Sokrates zu sagen habe; anderseits habe ich auch Tadel mit einfließen lassen und euch Kunde gegeben von der übermütigen Behandlung, die ich mir von ihm gefallen lassen mußte. Und gewiß, ich bin nicht der einzige, den er so behandelt hat, sondern auch mit Charmides, des Glaukon Sohn und mit Euthydemos[71]), des Diokles Sohn und noch gar vielen anderen hat er ein täuschendes Spiel getrieben, als wäre er der Liebhaber und nicht vielmehr selbst der Geliebte. Dies sage ich denn auch dir zur Warnung, mein Agathon: laß dich nicht täuschen von ihm, sondern laß dir unsere Leiden zur Warnung dienen, um nicht erst, wie die Toren, durch Schaden klug zu werden, wie das Sprichwort sagt.

38. Als Alkibiades so gesprochen, brach ein Gelächter aus über seine Offenherzigkeit, die den Schein erweckte, als sei er immer noch in Sokrates verliebt.

Sokrates aber erklärte: Du scheinst mir ganz nüchtern zu sein, Alkibiades; denn sonst hättest du nicht in so feiner Berechnung mit kunstvollen Redewendungen zu verbergen gesucht, zu welchem Zweck du dies alles gesagt hast und wärest nicht nur so nebenbei am Schluß auf die eigentliche Sache zu sprechen gekommen, als ob nicht vielmehr deine ganze Rede darauf berechnet gewesen wäre, mich und den Agathon zu entzweien in dem Wahne, ich dürfe bloß dich und keinen anderen lieben, Agathon aber dürfe nur von dir und von keinem anderen geliebt werden. Aber der Schleier ist gelüftet und dein Satyr- und Silenen-

drama aufgedeckt. Laß ihn denn, lieber Agathon, keinen Gewinn davon haben, sondern trage Sorge, daß niemand uns beide entzweie.

Darauf Agathon: In der Tat, mein Sokrates, es scheint, du hast ganz recht. Vermute ich richtig, so hat er sich auch in keiner anderen Absicht zwischen uns gelegt als um uns zu trennen. Das soll ihm nunmehr nichts helfen, sondern ich werde zu dir herüberkommen und mich neben dir niederlegen.

Ja, komm nur, erwiderte Sokrates, und lege dich neben mir nieder.

Beim Himmel, rief da Alkibiades, was muß ich mir wieder von dem Menschen gefallen lassen. Er glaubt mich aufs gründlichste demütigen zu müssen. Aber geht es nicht anders, du Einziger, dann weise dem Agathon seinen Platz wenigstens in der Mitte zwischen uns an.

Ganz unmöglich, erwiderte Sokrates, denn du hast mich gelobt und ich muß wieder meinen Nachbar zur Rechten loben. Wenn nun Agathon in der Reihe nach dir kommt, würde er dann nicht noch einmal mich loben, während er vielmehr von mir gelobt werden müßte? Gib
es St. dich also zufrieden, du Übermensch, und mißgönne dem Jüngling nicht eine Lobrede von mir. Trage ich doch das lebhafteste Verlangen ihn zu preisen.

Herrlich, herrlich, rief da Agathon, Alkibiades! unmöglich kann ich auf diesem Platze hier bleiben, nein, ich muß ihn unbedingt wechseln, um von Sokrates gelobt zu werden.

Nun ja, es bleibt eben beim alten, erwiderte Alkibiades: wenn Sokrates zugegen ist, dann kann kein anderer an die Schönen herankommen. Und wie hat er jetzt wieder Mittel und gewinnende Worte gefunden, um den Agathon neben sich zu haben.

39. Agathon also erhob sich, um seinen Platz neben Sokrates einzunehmen. Da erschien plötzlich eine große Schar von Nachtschwärmern an der Tür, und da gerade jemand hinausging, so fanden sie dieselbe geöffnet und

stürmten nun gerades Weges herein zu uns und ließen sich nieder. So füllte sich denn alles mit Lärm und ohne jede Ordnung ward man gezwungen maßlos zu trinken. Eryximachos und Phaidros nebst einigen anderen — so erzählte Aristodemos — entfernten sich, ihn selbst habe der Schlaf überwältigt und ihn lange auf dem Lager festgehalten entsprechend der Länge der Nächte in jener Jahreszeit; erst beim Anbruch des Tages, als die Hähne krähten, sei er erwacht und habe bemerkt, daß die einen noch schliefen, die anderen sich entfernt hatten; nur Agathon, Aristophanes und Sokrates wären noch wach gewesen und hätten aus einem großen Pokal getrunken, rechts herum. Sokrates habe sich mit ihnen unterhalten und im übrigen, erklärte Aristodemos, entsinne er sich nicht mehr des Gegenstandes der Unterhaltung, denn dem Anfang habe er nicht beigewohnt und sei zwischendurch auch eingenickt, — die Hauptsache, sagte er, sei jedoch die gewesen, daß Sokrates ihnen das Zugeständnis abgezwungen habe, ein und derselbe Mann müsse fähig sein eine Komödie und eine Tragödie zu schreiben und der kunstgerecht ausgebildete Tragödiendichter sei auch ein Komödiendichter. Während sie nun zu diesem Zugeständnis genötigt wurden, ohne recht zu folgen, seien sie eingenickt; zuerst sei Aristophanes eingeschlafen, bei schon vorgerückter Morgenzeit auch Agathon. Sokrates aber sei, nachdem sie über seinen Belehrungen eingeschlummert, aufgestanden und weggegangen, er selbst habe sich ihm, wie gewöhnlich, angeschlossen. So habe er sich nach dem Lykeion begeben, und nachdem er ein Bad genommen, habe er ganz wie sonst daselbst auch den noch übrigen Teil des Tages zugebracht. Dann sei er gegen Abend nach Hause zur Ruhe gegangen.

Anmerkungen.

[1]) S. 1. Apollodoros, der Wiedererzähler unseres Gastmahls, war ein treuer Anhänger des Sokrates, dem er so leidenschaftlich ergeben war, daß man ihn den „Tollkopf“ nannte. In dieser Beziehung ist er uns auch bekannt aus dem Dialog Phaidon (59 A. 117 D). Dementsprechend ist er auch nach der Apologie (38 B) sofort bereit, für Sokrates gegebenen Falles Bürgschaft zu übernehmen für etwaige Geldstrafe. Auch Xenophon zählt ihn (Mem. III, 11, 17) zu den treuesten Schülern des Sokrates.

[2]) S. 1. Phaleron war der älteste athenische Hafenplatz an der südwestlichen Küste von Attika.

[3]) S. 1. Der Scherz liegt in nichts anderem als in dem zu dem Namen hinzugefügten Herkunftsort, das erinnert nämlich an die Umständlichkeit und Feierlichkeit einer gerichtlichen Bekundung.

[4]) S. 1. Dieser Phoinix ist uns sonst nicht bekannt.

[5]) S. 2. Uns ebensowenig bekannt wie Phoinix und nicht zu verwechseln mit Glaukon, dem Vater des Charmides, dessen in unserem Dialog auch gedacht wird 222 B.

[6]) S. 2. Agathon, der Gastgeber, Tragödiendichter und im Jahre 416 v. Chr., in welchem das angebliche Gastmahl zur Feier seines ersten tragischen Sieges spielt, noch ein junger Mann, begab sich etwa 10 Jahre später als Gast an den Hof des Königs Archelaos von Makedonien, wo er dann dauernd verweilte, berühmt nicht nur als Dichter, sondern auch wegen seiner hervorragenden Schönheit, die ihn zum Liebling des Pausanias machte. In unserem Dialog führt er sich hier wie gleich darauf durch sein Verhalten gegenüber seinen Sklaven als vollendeter Weltmann ein, der der Verlegenheit des geprellten Aristodemos sofort die artigste Zuvorkommenheit abzuhelfen weiß, indem er aus der Not eine Tugend macht, ein ungemein glückliches Vorspiel zu der heiteren Stimmung eines Gastmahls.

[7]) S. 2. Aristodemos aus Kydathenaion, der erste und unmittelbare Erzähler des angeblichen Gastmahls, war wie Apollodoros ein eifriger Anhänger des Sokrates, dem er auch in Äußerlichkeiten wie dem Barfußgehen nachzueifern bestrebt war.

[8]) S. 4. Das Sprichwort lautete ursprünglich *αὐτόματοι ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν* „Ungeladen erscheinen die Guten bei Guten zu Gaste“. Die hier scherzhaft vorgenommene Umänderung besteht nur darin, daß durch Wandlung des *ἀγαθῶν* in *Ἀγάθων* (= *Ἀγάθωνι*) Agathon als Gastgeber eingeführt wird. So hat schon Lachmann die viel umstrittene Stelle richtig gedeutet.

[9]) S. 4. Einen weichlichen Kämpfer nennt Apollo den Menelaos Il. VI 588. Die Gastmahlsszene, mit der Platon hier ein scherzhaftes Spiel treibt, findet sich Il. II 408.

[10]) S. 4. Nach einem bekannten Homerischen Vers Il. X 224.

[11]) S. 5. Eryximachos, einem Arztgeschlechte angehörig, Sohn des Akumenos, ist auch aus dem Dialog Phaidros (227 A und 269 A) als Freund des Phaidros bekannt und tritt im Dialog Protagoras unter derjenigen Gruppe auf, die sich zum Hippias hält. Über ihn siehe die Einleitung.

[12]) S. 6. Dies Experiment gilt bekanntlich nur dann, wenn und solange das Wasser in dem einen Becher höher steht als in dem anderen.

[13]) S. 7. Diese Notiz gibt einen Begriff von der Größe des Theaters.

[14]) S. 7. Wein und Wahrheit stehen in gutem Einvernehmen miteinander; das Weingelage also, der zweite und geistig bedeutsamere Teil des Gastmahls soll die Streitfrage entscheiden, der Gott Dionysos also soll gleichsam selbst Richter sein.

[15]) S. 7. Pausanias, uns aus Platons Protagoras sowie aus der Bezugnahme Xenophons auf ihn im Xenophontischen Gastmahl bekannt, erscheint immer nur als Liebhaber des Agathon, dem er auch nach Makedonien folgte. Vgl. die Einleitung.

[16]) S. 7. Von dieser seiner Trunkfestigkeit legt weiterhin (214 B und 224 A) Sokrates Proben ab.

[17]) S. 8. Phaidros aus Myrrhinus, einem attischen Demos, ist seiner Eigenart nach aus dem nach ihm benannten Platonischen Dialog bekannt. Er paßt vortrefflich zu der Rolle, die ihm hier zugeteilt wird. Vgl. die Einleitung.

[18]) S. 9. Melanippe war die Tochter der Hippo und Enkelin des Kentauren Cheiron. Euripides hat sie zur Heldin zweier Stücke gemacht: Melanippe die Weise und Melanippe die Gefangene. Unser Zitat gehört dem ersteren dieser Stücke an.

[19]) S. 9. Man denkt dabei vor allem an den von Xenophon nachgebildeten Mythos des berühmten Sophisten Prodikos von Herakles am Scheidewege.

[20]) S. 9. Die dramatische Kunst war auf das engste mit dem Dionysoskult verknüpft. Was aber Aphrodite anlangt, so war sie als Göttin der Liebe eine den Dichtern besonders verehrungswürdige Gottheit.

[21]) S. 10. Hesiod, Theog. 116 f.

[22]) S. 10. Vgl. Diels, Frg. d. Vorsokr. p. 124 (fr. 13).

[23]) S. 10. Akusilaos der Logograph aus der Zeit vor den Perserkriegen.

[24]) S. 11. Vgl. Il. X 482. XV 262. Od. IX 381.

[25]) S. 11. Alkestis, die, um ihrem Gemahl Admetos das Leben zu fristen, sich selbst dem Tode weihete. Schon Phrynichos hatte diese Sage zum Gegenstand einer Tragödie gemacht, uns ist sie geläufig durch des Euripides erhaltenes Stück Alkestis, in dem Herakles dem Thanatos (Tod) die Alkestis wieder abringt.

[26]) S. 12. Die gangbare Sage von Orpheus ist hier durch starke Willkürlichkeit entstellt, doch lohnt es sich nicht, näher darauf einzugehen.

[27]) S. 12. Bei Homer Od. XI 467 ff. weilt Achilleus gleich den übrigen Helden im Hades. Erst in der nachhomerischen Sage wird er in das Elysion oder auf die Insel der Seligen versetzt.

[28]) S. 12. Über die Belehrungen seiner Mutter s. Il. IX 410 ff., XVIII 95 f.

[29]) S. 12. Das angebliche Liebesverhältnis zwischen Achilleus und Patroklos ist erst Erfindung der nachhomerischen Zeit. Bei Homer handelt es sich bloß um innige Freundschaft der Helden.

[30]) S. 13. Das kann sich nur beziehen auf Il. XI 786.

[31]) S. 14. Diese Darlegung beruht mehr auf eigener Konstruktion als auf tatsächlichen Kultverhältnissen (B. 180 D f.).

[32]) S. 14. Der überlieferte Text gibt hier *ἔστι γὰρ καὶ ἀπὸ τῆς θεοῦ νεωτέρας τε οὔσης κ. τ. λ.* Wäre das richtig, so würde damit Eros als Sohn der Aphrodite bezeichnet, was der allgemeinen Ansicht widerspricht und auch von Pausanias nicht angenommen wird, wie 180 E zeigt, wo er ihn nur als *συνεργός* bezeichnet. Man hilft sich demnach durch einfache Streichung des *ἀπό*. Das ist paläographisch wenig wahrscheinlich, wie denn auch der bloße Genetiv hier etwas Gezwungenes hat. Ich glaube daher, das *ἀπὸ τῆς* ist entstanden aus ursprünglichem *ὀπαδός* „Begleiter", womit allen Anforderungen Genüge getan wird.

[33]) S. 15. Zu diesen „manchen" gehört auch Sokrates, wenigstens der Xenophontische. Vgl. Xen. Symp. VIII, Mem. I 2, 29.

[34]) S. 16. Hipparch, der Tyrann, stellte dem Harmodios, dem Geliebten des Aristogeiton, nach.

[35]) S. 16. Das von Schleiermacher eingeklammerte und allerdings kaum verständliche *φιλοσοφίας* der Handschriften dürfte vielleicht zu ersetzen sein durch das Adverbium *φιλοσόφως* „in einer der Geistesbildung dienenden Weise". Es ist dieselbe heuchlerische und gleisnerische Art der Darstellung, die seine Ausführungen kennzeichnet. Man vergleiche zu unserer Stelle besonders noch 184 D.

[36]) S. 18. Homerische Wendung: Il. II 71.

[37]) S. 20. Dergleichen Wortspielereien, Gleichklänge und Künsteleien aller Art waren namentlich durch Gorgias in Mode gekommen.

[38]) S. 22. Dabei weist Eryximachos auf Agathon und Aristophanes hin.

[39]) S. 22. Damit wird von Heraklit das Walten der Gegensätze, der beständige Wechsel von Anspannung und Abspannung, von Straffheit und Schlaffheit, von Aufwärts und Abwärts als welterhaltendes Prinzip gekennzeichnet.

[40]) S. 23. An die Stelle der himmlischen Aphrodite tritt hier für das musische Gebiet die Muse der Urania, an die Stelle der gemeinen Aphrodite die Polymnia. Das hat sich Eryximachos eigenmächtig so zurechtgelegt.

[41]) S. 27. Od. IX 307 ff.

[42]) S 28. Eine Belustigung bei den ländlichen Dionysien, bei der es galt, mit einem Beine auf einem mit Wein gefüllten und mit Öl bestrichenen Schlauch herumzuhüpfen.

[43]) S. 28. Die Zikaden bohren mit einem ihnen hinten angewachsenen Stachel ein Loch in die Erde, in das sie ihre Eier legen, die dann von der Erde ausgebrütet werden.

[44]) S 29. Das sind die tesserae hospitales der Römer, je eine Hälfte einer Marke oder eines Würfels, dessen andere Hälfte einem Gastfreunde gehörte, und deren Zusammenpassen auch für die Nachkommen noch das Erkundungszeichen ehemaliger Gemeinschaft war.

[45]) S. 29. Die Schollen oder Butten haben Augen und Maul nur auf der einen Seite des Kopfes und sehen fast wie halbiert aus. Das Gleichnis ist, wie H. Müller erkannt hat, aus Aristophanes selbst entnommen, nämlich aus Lysistr. 115.

[46]) S. 31. Dies ist der bekannte Anachronismus, der sich auf die Zerstückelung Mantineas durch die Spartaner im Jahre 385 v. Chr. bezieht.

[47]) S. 33. Damit ist nicht die eigentliche Aufführung im Dionysostheater gemeint, sondern eine Art Vorspiel dazu, der sogenannte Proagon, der in einer feierlichen Ankündigung der zu erwartenden Festspiele bestand, verbunden mit persönlicher Vorstellung der Dichter, Choreuten usw. im Odeion des Perikles. Der *ὀχρίβας* ist also nicht die Bühne, sondern eine Art Tribüne.

[48]) S. 34. Die Überlieferung ist folgende: *μετὰ δὲ νέων ἀεὶ ξύνεστί τε καὶ ἔστι*, was Sauppe durch ein hinter *ἔστι* eingefügtes *νέος* verständlich zu machen gesucht hat. Für weit wahrscheinlicher aber halte ich die naheliegende Änderung von *ἔστι* in *ἔσται*, das nach dem vorausgehenden *ξύνεστι* nach griechischem Sprachgebrauch = *ξύνεσται* ist. Vgl. Schäfer zu Demosthenes 1 p 246. So sagt man *συμπονεῖν καὶ φέρειν* für *συμφέρειν*, eine Konstruktion *ἀπὸ κοινοῦ*. Vgl. Aesch. Prom. 331 *πάντων μετασχὼν καὶ τετολμηκὼς ἐμοί*. So auch Soph. Oed. R. 347 u. ö. Zur Sache aber vgl. 195 C *φημὶ νεώτατον αὐτὸν εἶναι θεῶν καὶ ἀεὶ νέον*.

[49]) S. 35. Il. XIX 92 f.

[50]) S. 36. Od. VIII 266 f.

[51]) S. 39. Ein durch den Anklang des Namens veranlaßter Scherz, der sich auf Od. XI 633 f. bezieht (die Angst vor dem Gorgonenhaupt).

[51 a]) S. 40. Nämlich 180 D.

[52]) S. 40. Anspielung auf die berühmte Stelle des Euripides Hippol. 612: „die Zunge hat geschworen, nimmermehr der Geist".

[53]) S. 41. Diese rein grammatisch zu verstehende Bemerkung hat ihren Grund in der Vieldeutigkeit des griechischen Genetivs; es soll nämlich festgestellt werden, daß der Genetiv hier weder die Abstammung bezeichnet, noch irgendwie als genetivus subjectivus gedeutet werden darf, sondern lediglich genetivus objectivus ist, d. h. den Gegenstand bezeichnet, auf den sich die Liebe bezieht. Sachlich ist nur zu bemerken, daß die Tendenz dieser Ausführung gegen den Eingang der Rede des Pausanias gerichtet ist.

[54]) S. 44. Die Figur der Diotima verdankt ihr Dasein wohl der Phantasie des Platon. Sie dient ihm, Sokratisches und Platonisches Erkenntnisgut scharf voneinander zu scheiden.

[55]) S. 44. Die große Pest im Jahre 430 v. Chr.

[56]) S. 51. Durch ein Beispiel hat Sokrates klargemacht, daß

es Worte gibt, die nicht nur einen Artbegriff bezeichnen, sondern daneben auch die Bedeutung von Gattungsbegriffen haben. So das Wort *ποιητής*, das vorwiegend zwar die Spezies, die „Dichter" bezeichnet, daneben aber auch Bezeichnung jedes künstlerischen Schaffens überhaupt ist, also zugleich für Art und für Gattung als Ausdruck dient So steht es auch, meint Sokrates, mit dem Ausdruck Liebe (*ἔρως*): er bezeichnet gemeinhin die Liebe im engeren Sinne, d. h. die Herzens- und Sinnesneigung von Menschen gegeneinander und das dadurch bestimmte Verlangen nach Vereinigung, im weiteren Sinne aber auch das Verlangen nach jedwedem Guten und Glück. Das ist der sachlich verlangte Sinn der Worte, der in der handschriftlichen Überlieferung entstellt ist. Man hat sich neben vielen anderen Versuchen geholfen mit Streichung der Worte *ὁ μέγιστος τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί*. Ganz verfehlt. Es ist nichts zu streichen, vielmehr ist etwas hinzuzusetzen, dessen Ausfall paläographisch durchaus erklärbar ist. Es handelt sich um einen besonderen Fall dessen, was die Griechen Homöoteleuton, unsere Setzer aber eine „Leiche" nennen. Es ist nämlich hinter *εὐδαιμονεῖν* ausgefallen *οὐ μόνον*, indem das Auge des Schreibers von *αιμονεῖν* über das in den Zügen so ähnliche *οὐ μόνον* hinweg gleich auf *ὁ μέγιστος κ. τ. λ.* übersprang. Wir haben also zu schreiben: *καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν, ⟨οὐ μόνον⟩ ὁ μέγιστος τε καὶ δολερός, ἔρως παντί*. Meine Übersetzung entspricht dieser Herstellung.

[57]) S. 51. Das zielt, wie jeder sieht, auf die Rede des Aristophanes 191 A ff., der sie selbst, Diotima, nicht beigewohnt hat, und die deshalb als alte Sage überhaupt bezeichnet wird. Auf diese Beziehung wird von Aristophanes selbst später (212 C) angespielt.

[58]) S. 56. Die Nachkommen des Kodros waren zwar nicht mehr Könige, wurden aber als lebenslängliche Archonten noch Könige genannt.

[58a]) S. 59. Hierzu vgl. meine Anmerkung 68 zu dem 7. Brief p. 135 f. meiner Übersetzung der Briefe.

[59]) S. 64. Il. XI 514.

[60]) S. 65. Der unbegrenzte Schönheitssinn der Griechen ließ sie nicht bloß herrliche Götterbilder schaffen, sondern sorgte, was die kleineren Götterbilder anlangt, auch für künstlerisch-sinnreiche Aufbewahrungs- und Aufstellungsart: die Gehäuse, in denen sie in den Ateliers der Künstler ausgestellt wurden, waren nicht prosaische Schränke, sondern neckende Silenenfiguren, die in kauernder Stellung auf Hirtenpfeifen oder Flöten blasend das Gehäuse darstellten. Diese schelmischen Dämonen werden so zu einer Art komischen Maske für die Hoheit der Götterwelt.

[61]) S. 65. Der Unterschied zwischen Silenen und Satyrn hatte sich schon längst verwischt. Beide haben ihre Stellung im Dionysoskult, für den im Gegensatz zu dem Apollonkultus ursprünglich wenigstens die Flötenmusik charakteristisch ist. In dem Wettkampf zwischen Apollo und Marsyas drückt sich dieser Gegensatz am sprechendsten aus.

[62]) S. 66. Die Korybanten, Priester der phrygischen Göttin Kybele, versetzten sich, ähnlich wie die Schamanen mittels ihrer Zaubertrommel, durch rauschende Musik und wilden Tanz in einen Zustand der Raserei und Verzückung.

[62a]) S. 69. Scherzhafte Verschmelzung von zwei Sprichwörtern: *οἶνος καὶ ἀλήθεια* und *οἶνος καὶ παῖδες ἀληθεῖς.*

[63]) S. 71. Anspielung auf den bekannten Waffentausch zwischen Glaukos und Diomedes. Il. VI 234 ff.

[64]) S. 72. Erst die nachhomerische Sage kennt die Unverwundbarkeit des Aias, die ihm durch des Herakles Vermittlung zuteil geworden.

[65]) S. 73. Dieser mehrjährige, schwierige Feldzug, veranlaßt durch den Abfall von Potidäa zu den Korinthern, fällt in die Jahre 432 bis 429 v. Chr.

[66]) S. 73. Od. IV 242.

[67]) S. 74. Niederlage der Athener durch die Thebaner im Jahre 424 v. Chr.

[68]) S. 74. Vgl. Plat. Lach. 181 B.

[69]) S. 75. Arist. Wolken 361.

[70]) S. 75. Der ausgezeichnete spartanische Feldherr, der 422 v. Chr. siegend bei Amphipolis fiel.

[71]) S. 76. Wohl zu unterscheiden von dem gleichnamigen Sophisten, von dem der betreffende Dialog des Platon den Namen trägt.

Register.

Die deutschen Ziffern beziehen sich auf die Übersetzung, die römischen auf die Einleitung.

A.

Abfassungszeit des Dialogs VII.
Achilles 12 f. 56. 75.
Admetos 55.
Agamemnon 4.
Agathon 2 ff. 34 ff. (seine Rede). 76 f. (Scherze über sein Verhältnis zu Sokrates). XVIII f.
Akademie IX ff.
Akumenos, Vater des Eryximachos 7.
Akusilaos 10.
Alexis, Komiker, Verf. der Komödie Phaidros XXIII f.
Alkestis 12 f. 55.
Alkibiades 61 ff. 65 ff. (seine Rede).
Allgemeines (Begriff) im Gegensatz zu den Einzeldingen 58.
Alter, hat Eile 34.
Ananke (Notwendigkeit) 37.
Antenor 75.
Aphrodite 9. Unterscheidung zweier Aphroditen 13 f. 47.
Apollo 28. 37.
Apollodoros 1 ff.
Ares 36.
Aristodemos, Anhänger des Sokrates, Erzähler des Gastmahls 2 ff.
Aristogeiton 16.
Aristophanes 20 f. (Schluckserianfall). 25 ff. (seine Rede). 75 (Zitat). 78. XVII.
Aristoteles XXI f. XXIV.
Arkader 31.
Arlesbeeren 28.
Armee aus Liebenden und Geliebten 11.
Äschylos 12.
Asklepios 22.
Astronomie 24.
Ate 35.
Athen, Stellung zur Knabenliebe 16 ff.
Athene 37.

B.

Banausentum 47.
Barbaren 16 (Knabenliebe nicht geduldet). 57.
Becher und Wollfaden 6.
Beispiel als Erläuterungsmittel 41. 50.
Besonnenheit 56.
Böotien 15 (Stellung zur Knabenliebe).
Brasidas 75.

C.

Chaos 10.
Charmides, des Glaukon Sohn 76.

D.

Dämon 46 f.
Delion, Schlacht 74.
Dichter 50. 56. 57.
Diokles, Vater des Euthydemos 76.
Dione, Mutter der Aphrodite 14.
Dionysos 9.
Diotima 44 ff.
Doxa (Meinung) 45.

E.

Ehe 50. 57.
Ehebrecher 29.
Eileithyia (Entbindungsgöttin) 52.
Elis 15 (Stellung zur Knabenliebe).
Eltern 17. 24.
Entstehen und Vergehen 54.
Ephialtes 27.
Erinnerung 55.
Eros 9 ff. XIV f.
uralt 9 (dagegen vgl. 34).
Herkunft 10.
Zwiefacher E. 14.
Dämon 46 f.
Wirkungskreis 46 f.
Abkunft 47 ff. (Mythos).
Eigenschaften 48.
Eryximachos 5. 7 ff. 21 ff. (seine Rede). 25 f. 64. XVII.
Eudämonie s. Glückseligkeit.
Euripides, zitiert 8 (Melanippe). 40.
Euthydemos, des Diokles Sohn 76.

F.

Flötenspiel 8. 66 f.
Fortpflanzung, Unsterblichkeit 55 ff.
Frauen s. Weibliches.

G.

Gea (Erde) 10.
Gegensätze (logisch) 45. 48.
Geistige Kindschaft 56 ff.
Gerechtigkeit 56.
Geschlechter, drei 26 ff.
Glaukon, Vater des Charmides 76.
Glaukon (sonst unbekannt) 2.
Gleichnis s. Vergleiche.
Gorgias 39 (Wortspiel mit Gorgo).
Götter 14. 24. 31. 34. 43. 46 f.
Glückseligkeit 50.
Gut und Schön 44. 49 f. 51.
Gymnastik 22. X.

H.

Hades 12. 30.
Halbmarke 29.
Hälften (einander liebende) 51.
Handlung an sich und der Art nach 14.
Harmodios 16.
Harmonie 22. 23.
Heilkunde 21 f.
Hektor 12.
Hephaistos 30. 37.
Herakles 9.
Heraklit 22.
Hesiod 10. 35. 37.
Homer, zitiert 4. 11. 13. 27. 35. 39. 57. 71. 73.

I.

Ideenlehre 54 ff.
Inseln der Seligen 12 f.
Ionien 16 f. (Knabenliebe).
Ionier 74.
Jacobs, Fr. XI.
Jahreszeiten 24.
Japetos 35.

K.

Knabenliebe 10 ff. 30. X f.
Kodros 56.
Komödie 78 (und Tragödie).
Korybantenschwärmer 66.
Krankheiten 24 (ihre Ursachen).
Kronos 35.
Kydathen, Kydathenäer 2.

L.

Laches 74.
Lakedämon, Lakedämonier 15. 31.
Landbau 22.
Lautenspieler 12 (Orpheus).
Liebe, himmlische und irdische 20. Rechte und falsche 22. 31. 41 f.
Liebeskunst, geistige 61.
Liebesschwur 17.
Lykeion 78.
Lykurg 57.

M.

Mannweibgeschlecht 26.
Mantinea 31. 44.
Mantik s. Seherkunst.
Marke, Halbmarke, Halbstück (Symbolon) 29.

Marsyas 65 ff. (Vergleichung mit Sokrates).
Meinung, richtige 45, ein Mittleres zwischen Wissen und Unwissenheit.
Melanippe 8.
Menelaos 4.
Methodius der Heilige XXIV.
Metis, Mutter des Poros 47.
Moira, Schicksal 52.
Musen, die himmlischen 23. 37.
Musik 22 f.

N.

Nachsinnen (Erinnerung) 55.
Natterbiß 70.
Nestor 75.

O.

Odeion (Tribüne) 33.
Oiagros 12.
Olympios 66.
Orpheus 12.
Otos 27.

P.

Pädagogen, Aufseher 17.
Parmenides (Zitat) 10. 35. VIII.
Patroklos 12 f. 56.
Pausanias 7. 13 ff. (seine Rede). XVI f.
Pelias, Vater der Alkestis 12.
Penia 47.
Perikles 66. 75.
Pest in Athen 44.
Phaidros der Myrrhinusier 7 ff. 9. 10 ff. (seine Rede). XVI.
Phaleron, Phalereer 1.
Philippos 1.
Philosophierende 48.
Philosophische Raserei 70.
Phönix 1.
Plutarch XXIV.
Polymnia 23.
Poros, Vater des Eros 47 f.
Potidäa 73. 74.
Priesterkunst 47.
Prodikos 9.

R.

Raserei, philosophische 70.
Rhythmus 23.
Ruhmsucht 55 f.

S.

Satyrdrama 76 f.
Satyrn 75.
Schaffen (Dichter) 50 f.
Schauen des Urschönen 59 f.
Schiller XXI.
Schlangenbiß 70.
Schleiermacher XXIV f.
Schlosser J. G. XXI.
Schlucksenkur 20 f.
Schön und häßlich 43 f. 49 ff. Geistige Schönheit 58 f.
Seherkunst, Wahrsagekunst 24. 47.
Silenen 65 f. 75.
Sirenen 67.
Sklaven 6.
Sokrates 1 ff. seine leidenschaftlichen Anhänger. 5 ff. 73 f. sein Stehenbleiben 7 f. 63. 78. Leidenschaftlicher Eifer für Unterredungen 33. Allerlei Besonderheiten 34 ff. S. und die Wahrheit 44. 65. Vergleich mit Silenen u. Satyrn 65 ff. Dämonischer Mann 72. Bei Potidäa 73 f. Seine Reden 75 f. Gedächtnis 33. S. und der Eros XXIII.
Solon 57.
Sophisten 9.
Sprichwörtliches 17. 30. 69.
Staat 56.
Sternkunde 24.
Stoffwechsel 54.
Symposionliteratur XXIII f.

T.

Theater 7.
Thetis 12.
Tiere 53 (Zeugungstrieb).
Timäus (Dialog) XVII f.
Tragödie 78.
Trankopfer 7.
Tribaden 29.
Tugend 56 f.

U.

Unsterblichkeit 55.
Urania, himmlische Muse 23.
Uranos, Vater der Aphrodite 13.
Ursache 50.

V.

Vergleichungen, Gleichnisse 6. 28. 29. 31. 65 ff.

W.

Wahrheit 44. 65.
Wahrsagekunst 47.
Weihe (Mysterien) 57.
Weisheit 56.
Weissagungen s. Seherkunst.
Wissen 45.
Wissenschaften 58.

X.

Xenophon, Symposion XVI f. XXII.

Z.

Zeugung im Schönen 52 f. 56.
Zeus, Vater der Aphrodite 13. 27 f.
Zikaden 28.
Zitherspieler 12 (Orpheus).

PLATONS DIALOGE

CHARMIDES, LYSIS, MENEXENOS

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

OTTO APELT

ZWEITE DURCHGESEHENE AUFLAGE

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK
BAND 177

FELIX MEINER IN LEIPZIG. 1922

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Charmides	1—66
a. Einleitung	1—12
b. Übersicht über die Literatur	13—14
c. Inhalt und Gliederung	15—17
d. Übersetzung	18—59
e. Anmerkungen	60—66
2. Lysis	67—122
a. Einleitung	67—74
b. Übersicht über die Literatur	75—76
c. Inhalt und Gliederung	77—79
d. Übersetzung	80—115
e. Anmerkungen	116—122
3. Menexenos	123—164
a. Einleitung	123—133
b. Übersicht über die Literatur	134—135
c. Inhalt und Gliederung	136
d. Übersetzung	137—160
e. Anmerkungen	161—164
4. Register zu den drei Dialogen	165—168

Einleitung
zum Charmides.

Eine wissenschaftliche Tugendlehre, eine Ethik im strengeren Sinne des Wortes, gibt es erst seit dem Auftreten des Sokrates und seiner Schüler. Ihre Entstehung fällt also in eine Zeit des Griechentums, wo die Grundlagen der altväterischen Zucht und Ehrbarkeit ins Wanken geraten waren. Dies Zusammentreffen ist schwerlich als ein bloßes Spiel des Zufalls zu betrachten. Die Gefahr einer völligen Zerrüttung des sittlichen Volksbewußtseins mußte alle besseren Geister zum Kampf gegen die zerstörenden Mächte aufrufen. Es fragte sich nur, ob sich auch der Mann finden werde, der mit der Schärfe des Gedankens die Kraft verband das Übel an der Wurzel zu fassen und an die Stelle der sittlichen Anarchie das jedem denkenden Kopf einleuchtende Gebot notwendiger und unaustilgbarer sittlicher Wahrheit zu setzen. In Sokrates ward der Griechenwelt und nicht nur ihr dieser Mann geschenkt. Sein Lebenswerk war es einer Sittenlehre Eingang zu verschaffen, die den Ideen des Schönen und Guten als den einzig würdigen Zielpunkten unseres Strebens die Wege bereitete. Zwar gelang es ihm noch nicht, diese Ideen in ihrem reinen und unmittelbaren Werte, unabhängig von allen Rücksichten auf etwaigen Nutzen, ins volle Licht zu setzen, doch schimmert der Gedanke daran auch schon durch die Ausführungen des Xenophontischen Sokrates erkennbar genug hindurch[1]). Dabei ist es sein besonderes und uneingeschränktes Verdienst, die

[1]) Vgl. z. B. Xen. Mem. III, 9, 5 *ἔφη (Σωκράτης) τά τε δίκαια καὶ πάντα, ὅσα ἀρετῇ πράττεται, καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι.*

dem Wesen der Philosophie entsprechenden Formen der Dialektik eingeführt zu haben, wie es ihm Aristoteles mit vollem Rechte nachrühmt. Es sind dies die Formen der Induktion (des Ausgehens von der Betrachtung einzelner Fälle, um sich von ihnen zum Allgemeinen zu erheben) und der Definition (der Bestimmungen allgemeiner Begriffe). Dadurch ward er der Begründer nicht nur der wissenschaftlichen Ethik sondern der philosophischen Untersuchungsmethode überhaupt.

An Versuchen und Ansätzen zur Reflexion über sittliche Fragen hatte es zwar, wie es bei der geistigen Regsamkeit des Griechenvolkes kaum ausbleiben konnte, auch vorher schon nicht gefehlt. Aber im wesentlichen beschränkte sich das auf praktische Lebensregeln im Anschluß an die im Volke oder wenigstens in seinen gebildeten Kreisen herrschenden sittlichen Anschauungen. Dahin gehören abgesehen von Homer und Hesiod die Sprüche der sieben Weisen, die Distichen des Theognis, manche sittliche Betrachtungen von Dichtern wie Solon und Simonides. Auch die Philosophie war nicht ganz achtlos an den Fragen der Moral vorübergegangen. Aber was die Pythagoreer und was Demokrit in dieser Beziehung geleistet, erhebt sich nur wenig über das Maß mehr oder weniger aphoristischer Bemerkungen.

Gleichwohl hatte das sittliche Gefühl des Volkes zwei für die Lebensführung bedeutsame Ausdrücke herausgehoben, die gleichsam als Sammelpunkte für alle sittlichen Forderungen gelten konnten. Es sind das die jedem Griechen weihevollen Worte *δικαιοσύνη* (Gerechtigkeit) und *σωφροσύνη* (Seelengesundheit, Besonnenheit, Mäßigung). Was man als verbindlich für unser Planen und Tun, was man als sittliche Verpflichtung erkannte und achtete, das ordnete sich wie von selbst einem dieser beiden Ausdrücke unter. Dem uns jetzt geläufigen Ausdruck für Tugend, dem Worte *ἀρετή*, ward erst späterhin die Rangerhöhung zuteil, die es zur gangbaren Bezeichnung des sittlich Lobwürdigen machte. In älterer Zeit war es

Bezeichnung für Vorzüge allerart, nicht nur von Menschen, sondern auch von Sachen, insofern sie ihrer Bestimmung entsprachen. Für sittliche Beziehungen hielt man sich an jene zwei Ausdrücke. Unter *δικαιοσύνη*[1]) verstand man die Tugend, wie sie sich im Verkehr des Lebens, also nach außen hin, im Verhältnis zu anderen betätigt, unter *σωφροσύνη* die Tugend, wie sie sich in der Gestaltung unseres Seelenlebens in sich selbst, also nach innen hin darstellt. Es leuchtet ein, daß damit die Ausgangspunkte für Versuche zur Gewinnung einer wissenschaftlichen Ethik gegeben waren. Denn was diese beiden Ausdrücke bezeichnen, das sind die entwickelungsfähigen Keime, die sorgsam und sachkundig behandelt und gepflegt sich zur reifen Frucht wissenschaftlicher Erkenntnis ausbilden ließen.

Die *δικαιοσύνη* scheidet für unseren vorliegenden Zweck aus der Betrachtung aus. Dagegen führt uns die *σωφροσύνη* unmittelbar auf das Thema des Charmides. „Was ist *σωφροσύνη*?“ ist die Frage, die in diesem Dialog ihre Beantwortung finden soll. Wenn Sokrates alle Tugend auf die Weisheit (*σοφία*) zurückführte, so gilt dies an erster Stelle für die *σωφροσύνη*. Das geht sowohl aus des Xenophon Memorabilien[2]) hervor, wie auch aus des Platon Protagoras. Wenn man sie seit Schleiermacher gewöhnlich mit „Besonnenheit“ übersetzt, so ist das die immerhin noch beste Übersetzung, obschon sie im Gegensatz zu dem populären Begriff der Sophrosyne sich strenggenommen mehr nach der Seite des Urteils und der

---

[1]) Es sei nur bemerkt, daß *δικαιοσύνη* auch noch bei Platon und Aristoteles neben seiner engeren und (in unserem Sinne) eigentlichen Bedeutung die allgemeine Bedeutung der Tugend überhaupt hat, also für unsere Auffassung dann besser als durch Gerechtigkeit durch „Rechtschaffenheit“ oder „Rechtfertigkeit“, wie es Goethe gelegentlich nennt, übersetzt wird.

[2]) Xen. Mem. III, 9, 4 *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινεν.* Vgl. auch Stellen wie Tim. 27 C.

Erkenntnis als der Willenskraft hinneigt[1]), also der sokratischen Auffassung (Gleichheit mit der *σοφία*) näher steht als der platonischen. Denn werden wir im Charmides auch bei Erörterung des Begriffes der Sophrosyne ganz überwiegend im Gebiete der Erkenntnis festgehalten, so zeigt doch die weitere Entwicklung der platonischen Ethik, wie sie uns in der Republik vorliegt, eine entschiedene Annäherung an die populäre Auffassung der Sophrosyne als der verständigen Willenskraft, die den Reizen der Lust zu widerstehen vermag. Sie ist es, die den Menschen zum Herren über sich selbst, die ihn, wie es bei Platon[2]) heißt, *κρείττω ἑαυτοῦ*, zum Sieger über sich selbst macht. Platon erklärt schließlich in der Republik (442D) die Sophrosyne für ein harmonisches auf völligem gegenseitigen Einverständnis beruhendes Freundschaftsverhältnis der drei Seelenteile untereinander, dergestalt, daß sich der begehrliche Seelenteil ohne jedes Widerstreben dem Gebote der oberen Seelenteile unterordnet. Es tritt also hier — im Gegensatz zu der sokratischen Auffassung — einerseits zwar deutlich die Scheidung der *σωφροσύνη* als Willenskraft von der *σοφία* (und *φρόνησις*), anderseits aber auch ihre Beziehung auf das Ganze der ineinander greifenden Seelenkräfte hervor. Die Sophrosyne verleiht der Seele eine Gestaltung, die auf den Betrachtenden mit einem gewissen Zauber der Schönheit (*κόσμος τις*) wirkt; auf ihr beruht der ästhetische Eindruck, den die tugendhafte Seele hervorruft. Sie ist also zwar eine besondere Tugend, eine Tugend neben den anderen, zeigt aber ihre Eigenart mehr in der unmittelbaren Gemeinschaft mit den anderen als in der Sonderung von ihnen.

Diese auf den engen Zusammenhang mit dem ganzen

---

[1]) Nach dieser Seite hin kann das *σῶφρον* sogar zum Tadel werden, indem es unter Umständen auch eine schädliche Bedächtigkeit im Handeln bezeichnet. Vgl. z. B. Xen. Hell. IV, 3, 5.

[2]) Plat. Rpl. 430E *κόσμος πού τις ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, ὥς φασι, κρείττω δὴ αὑτοῦ λέγοντες οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον.*

Tugendleben der Seele gerichtete Auffassung der Sophrosyne tritt bei Platon auch da in bemerkenswerter Weise hervor, wo es sich nicht um die ausgebildete und vollendete Gestalt dieser Tugend handelt, sondern um das, was er die volkstümliche (*δημώδης* oder *δημοτική* vgl. Phaed. 82B) Sophrosyne nennt. Denn wenn Aristoteles die eigentliche Tugend als *κυρία ἀρετή* von der *φυσικὴ ἀρετή*, von der Naturanlage zur Tugend unterscheidet, so folgt er darin nur dem Vorgange des Platon, der namentlich in den Gesetzen auf diesen Unterschied ein starkes Gewicht legt. In diesem Sinne läßt Platon im vierten Buche (710A) den Athener zu Kleinias bei Erwähnung der Sophrosyne sagen: „Ich meine damit das, was man gemeinhin im Volke unter ihr versteht, nicht jene höhere und vornehmere Mäßigung, als deren eigentliches Wesen man die Einsicht aufweist, sondern jene schon gleich bei Kindern und Tieren hervortretende Naturanlage, welche die einen widerstandslos macht gegen die Reizungen der Lust, die anderen dagegen widerstandskräftig, sie, von der wir sagten (vgl. 696D), daß sie für sich, losgelöst von den übrigen sogenannten Gütern, keine Bedeutung habe.“ In dieser ihrer rudimentären Gestalt nämlich, als bloße Naturanlage, ist die Sophrosyne dem Platon geradezu die Grundlage der gesamten Tugend; sie ist ihm das *ἥμερον καὶ κόσμιον* der Seele im Gegensatz zu dem *ἄγριον καὶ σκληρόν* (oder auch *θηριῶδες*). In dem durch Erziehung und gute Gewöhnung zu erreichenden Ausgleich zwischen diesen beiden Gegensatzgliedern liegt das Geheimnis aller Tugendbildung. Dies wird Platon nicht müde seinen Lesern zu versichern[1]). Der ganze Dialog Politikos läuft im Grunde auf nichts anderes hinaus als auf Erzielung dieses Einklanges zwischen den sanften und den stürmisch begehrenden natürlichen Regungen der Seele, nur daß es sich im Politikos um die Gesamtheit der Bürger und ihr Verhältnis zu

[1]) Vgl. Rpl. 375Cf. 410Cff. 503Bff. 571C. Legg. 731BC und meine Anmerkung zu der Übersetzung des Staates auf S. 460.

einander handelt, wobei denn auch der physiologische Gesichtspunkt der Kreuzung durch Ehen eine nicht geringe Rolle spielt[1]).

Die Sophrosyne nimmt also in der platonischen Tugendlehre eine eigenartige und wichtige Stellung ein. In ihrer ausgebildeten Gestalt stellt sie eine Harmonie des ganzen Seelenlebens dar, im Sinne der volkstümlichen „Mäßigung" aber genommen ist sie wohl Ausgangspunkt und Grundlage aller wirklichen Tugend, aber eben noch nicht eigentliche Tugend.

Vergleichen wir nun damit den uns hier vorliegenden Dialog Charmides, dessen besonderes Thema eben die Untersuchung des Begriffes der Sophrosyne ist, so bleibt da zwar die praktische Seite dieser Tugend nicht ganz unerwähnt (vgl. 163DE), doch spitzt sich die Untersuchung nach Erledigung einiger mehr äußerlicher Merkmale derselben alsbald ganz auf die intellektuelle Seite derselben zu. Die Bestimmung des Begriffes als ein Tun des Seinigen (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*) führt auf die weitere Erklärung derselben als Selbsterkenntnis und diese auf den Begriff des Erkennens der Erkenntnis (des Wissens vom Wissen). Damit stehen wir bei dem eigentlichen Rätsel, mit dessen Lösung sich der Dialog beschäftigt, ohne zu einem wenigstens offensichtlich befriedigenden Ergebnis zu gelangen. Man hat diese Untersuchung als eine Art hors d'œuvre bezeichnet, als eine Abschweifung vom eigentlichen Thema, die mit der Definition der Sophrosyne nur ganz äußerlich in Verbindung gebracht worden sei. Und zwar war es kein Geringerer als Bonitz, der diesen Standpunkt vertrat und damit Beifall fand. Hierzu gilt es zunächst Stellung zu nehmen.

Es ist schon aus rein äußern Gründen höchst unwahrscheinlich, daß dieser wissenschaftlich bedeutendste Teil des Dialogs nichts als ein bloßer Exkurs sei, also außerhalb des eigentlichen Themas stehe. Hier zeugt

[1]) Besonders in dem Abschnitt 306Bff.

Bonitz selbst wider Bonitz. Gerade Bonitz ist es, der uns durch seine übrigen Arbeiten auf diesem Gebiete gelehrt hat, in den platonischen Dialogen, auch bei scheinbarer Zerstreutheit der Untersuchung, den gemeinsamen, durch das Thema gebotenen Beziehungspunkt aller, auch der auf den ersten Blick vielleicht verlorenen Posten, sowie den Beitrag, den diese ihrerseits zur Erreichung des Hauptzieles liefern, immer im Auge zu behalten und herauszufinden. Platon wird also eine so augenscheinlich als Hauptpartie sich darstellende Ausführung nicht ohne Hinblick auf ihre Wichtigkeit für die Lösung der vorliegenden Frage, d. h. für die Begriffsbestimmung der Sophrosyne eingefügt haben.

Daß Sokrates die Sophrosyne mit der *σοφία* in eins zusammenfallen ließ, ist bereits oben erwähnt worden. Schon die Etymologie schien darauf hinzuführen, denn sie weist deutlich genug auf die *φρόνησις*, auf die richtige Einsicht als auf das Wesen derselben hin. Und wie nahe es den Griechen lag, sie mit der Selbsterkenntnis zusammenzubringen, zeigt nicht nur der Erste Alkibiades[1]), sondern auch der Timaios[2]). Von der Selbsterkenntnis aber ist es nur noch ein Schritt zu der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* und *ἐπιστημῶν*, wie folgende Betrachtung zeigen wird.

Wir finden bei Platon einerseits in seiner auf deutliche Begriffserkenntnis zielenden Dialektik, anderseits in seiner Lehre von der *δόξα ἀληθής*, der wahren Meinung, als gleichfalls einer Art wenn auch andern Art der Erkenntnis, bedeutsame Anhaltspunkte für das Verständnis der Sache. Die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* ist ein kurzer und durch die Wahl des Wortes *ἐπιστήμη* leicht irreführender Ausdruck für das Verhältnis des *λόγος* zu unserm übrigen Seelenleben. Sie zielt auf den Gedanken

[1]) Vgl. Alc. I, 131 A ff. und besonders 133 C *τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν ὁμολογοῦμεν σωφροσύνην εἶναι.*

[2]) Tim. 72 A *εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν.*

der Selbstbeherrschung, der Besitzergreifung unseres eigenen Innern durch die Kraft des ausgebildeten Verstandes. So wenig geklärt und wissenschaftlich durchgearbeitet diese Darstellung bei Platon auch ist, sie ist doch zweifellos vorhanden und sie ruht psychologisch auf durchaus richtiger Grundanschauung. Wir haben viele Vorstellungen in uns und doch oft kein klares Bewußtsein derselben. Das ist das merkwürdige Faktum der dunkeln Vorstellungen. Das ganze philosophische Denken im strengen und eigentlichen Sinne ist nichts als die allmähliche Verdeutlichung der dunkel allen unsern Auffassungen zugrunde liegenden Vernunftregeln, z. B. des Kausalitätsgesetzes. So auch bei den sittlichen Maximen, die der Mann der *ἀρετὴ φυσική* (dieser Mitgabe der bloßen Natur) zwar anwendet, aber ohne klares Bewußtsein. Es gilt sie uns durch Denken zu voller Deutlichkeit zu bringen und sie so zur bewußten Richtschnur für unser Handeln zu machen. Das ist der Unterschied zwischen dem Handeln aus Grundsätzen und aus bloßer Gewohnheit auf Grund der guten Naturanlage.

Vergleicht man damit das platonische Philosophem in seiner ausgereiften Gestalt, so läßt sich nicht verkennen, daß die Lehre von der Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) im Grunde auf nichts anderes hinzielt als auf dies Herausheben von dunkel in unserem Geiste liegenden Vorstellungen an das Licht des Bewußtseins. Unser Geist trägt — das besagt diese Lehre — die Kenntnis der Ideenwelt in sich als ursprüngliches Erbteil aus einer höhern Welt, nur nicht in der ausgebildeten Gestalt des eigentlichen Wissens, nicht also in der Gestalt des aktuellen Wissens, um mich dieses Ausdruckes zu bedienen, wohl aber in der des potentiellen Wissens. Es handelt sich also tatsächlich um ein Erkennen der Erkenntnis, um eine *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* und damit zugleich auch um eine *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*; denn diese *ἐπιστήμη* ist es, die auch über alles Fachwissen erst jenes höhere Licht verbreitet, das uns die Orientierung über

den Endzweck all unseres Schaffens und Tuns ermöglicht. Die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* ist mithin nichts anderes als Selbsterkenntnis. Der Hebel also, der den in uns ruhenden Schatz zutage fördert, ist das reine Denken. Reines Denken und philosophisches Suchen sind eins und dasselbe. Daraus ergibt sich zugleich, daß bei dieser *ἐπιστήμη* das *γιγνώσκειν ἑαυτήν* zusammenfällt mit dem *γιγνώσκειν ἑαυτόν*.

Auch unserem Dialoge nun liegt tatsächlich die Unterscheidung zugrunde zwischen einem solchen niederen und höheren Wissen. Das erstere liegt stillschweigend schon dem Ganzen zugrunde in der Einführung des Charmides als *σωφρονέστατος* (157D, 159A), ungeachtet er doch selbst noch gar keinen klaren Begriff von der Sophrosyne hat. Das letztere aber (das höhere Wissen) wird eben durch den Abschnitt von der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* eingeführt und geprüft. Die Möglichkeit eines Wissens vom Wissen wird wiederholt auch von Sokrates eingeräumt (169D, 172C, 175B) und trotz mancher Zweifel doch in gewisser Beziehung in Geltung gelassen. Auch ist die dabei beobachtete Folgerungsweise, wenn auch auf den ersten Blick vielleicht etwas auffällig, so doch keineswegs unstatthaft. Selbsterkenntnis ist ja das Bewußtsein um unsere Erkenntnisse. Wenn also Kritias von der *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* alsbald folgernd (durch Vermittelung von *ἐπιστήμη ἑαυτῆς*) auf den Begriff der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* übergeht, so ist das, objektiv betrachtet, wie schon oben bemerkt, gar kein Fehler, und auch die alsbaldige Hinzufügung des Plurals *ἐπιστημῶν* ist im Sinne des oben Gesagten in unserem Dialoge wohl motiviert. Wenn nämlich schließlich die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* reduziert wird auf die *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ*, so wird sie damit gekennzeichnet als die wissenschaftliche Erkenntnis der höchsten Ziele des menschlichen Tuns und Handelns überhaupt, die eben darum auch überall mitzusprechen hat. Sie bestimmt jedem Wissen (allen *ἐπιστῆμαι*) seinen eigentlichen Wert und seinen Anteil

am Glück des Lebens, ähnlich wie im Euthydem (200Bff) gezeigt wird, daß der Jäger, der Geometer, der Astronom, der Arithmetiker wohl einen Fang zu machen verstehen, aber diesen zu rechtem Gebrauch erst den Dialektikern überantworten müssen. Und am packendsten hat Platon diesem Gedanken Ausdruck gegeben in Gorgias (511E): Der Steuermann, der seine Passagiere durch seine Kunst aus Ägypten oder aus dem Pontus glücklich in den Hafen von Athen gebracht hat, nimmt seinen bescheidenen Lohn in Empfang, steigt aus und geht am Meeresstrand und seinem Schiff entlang spazieren in unscheinbarem Gewand. Denn er sagt sich, daß es ungewiß ist, wem von den Mitreisenden es wirklichen Nutzen gebracht hat, daß er ihn nicht hat im Meere ertrinken lassen und wem Schaden usw. Es ist ja, wenn auch nicht dem Wortlaut, so doch der Sache nach, die *σωφροσύνη* schon 164BC als *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν* charakterisiert worden in dem Sinn, daß ihr die Erkenntnis des höchsten Zweckes für alle *τέχναι* (*ἐπιστῆμαι*) zukomme. Der Abschnitt über die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* bildet also nur den Durchgang zu einer höheren und eindringenderen Auffassung des *ἀγαθὰ πράττειν* zu Anfang des mit Kritias sich entwickelnden Gespräches (163CD), zu dem schließlich die Untersuchung wieder zurückkehrt. Die Sophrosyne bestimmt schon dort jeder Tätigkeit ihren Wert und Nutzen für die richtigen Zwecke des Lebens, aber sie tat dies noch ohne die völlige Helligkeit des Bewußtseins, die nunmehr hinzukommt. Wir haben beidemal den nämlichen Gegenstand vor uns, aber das eine Mal wie im Nebel, das andere Mal in heller Beleuchtung. Ganz ähnlich die Lehre der Stoiker, wie sie z. B. bei Seneca ep. 75 (vgl. ep. 85 und 91) uns entgegentritt. Die sittlich Fortschreitenden sind da so weit, daß ein Rückfall nicht möglich ist; allein sie sind sich dessen noch nicht klar bewußt. Sie wissen nicht, daß sie wissen, wie Seneca sagt. Auch ep. 95 gibt Seneca eine Art Kommentar zu unserer *σωφροσύνη*.

Wendet man nun ein, Platon wolle *ἐπιστήμη* bei der Wiederholung des Wortes in genau dem nämlichen Sinne verstanden wissen, da er ja sage *αὐτὸ πρὸς ἑαυτό, ἐπιστήμη ἑαυτῆς* (166C, 168A, 168D), so ist zu erwidern, daß eine Definition gar nicht gegeben, dies Wort vielmehr gleich von Anfang an in seinem weitesten und unbestimmtesten Sinne genommen wird, 165C *εἰ γὰρ γιγνώσκειν γέ τί ἐστιν ἡ σωφροσύνη, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τις ἂν εἴη καί τινος.* Die Beziehung auf sich selbst schließt also nicht aus, daß es in engerer und weiterer Bedeutung zugleich genommen wird. Anders im Theätet, wo eine bestimmte Definition gegeben ist, unter deren Voraussetzung dort der Begriff der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* zurückgewiesen wird. Die Vergleichung dieser Stelle, die ja ein ganz anderes Absehen hat, nämlich die Erklärung der Möglichkeit des Irrtums, mit der unsrigen ist also unstatthaft, und die kurze Abweisung des Gedankens einer *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* im Theätet (200BC) ist völlig unverbindlich für unsere Stelle des Charmides.

Folgt man also den mannigfachen Phasen der Diskussion in unserem Dialoge, so zeigt sich, daß sein Gedankengang sich ganz auf dem Gebiete der Voraussetzungen und Grundlagen zur Ideenlehre bewegt, wenn diese selbst auch noch nicht in voller Reife hervortritt. In dem Wechselspiele des Findens und Wiederversteckens des Gefundenen, in dem sich unser Dialog noch mehr als andere Dialoge gefällt, lassen sich deutlich, Schritt für Schritt, die Spuren erkennen, die zur Ideenlehre hinleiten. Und man könnte vielleicht so kühn sein zu behaupten, schon die Szenerie des Dialoges weise auf einen Gehalt an spezifisch platonischen Gedanken hin. Es sind nahe Verwandte Platons, geistig hochstehende Leute, mit denen sich Plato hier seinen Sokrates unterhalten läßt, vielleicht ein Nachhall wirklicher Unterredungen, die Platon in jüngeren Jahren mit diesen Verwandten, schon wenigstens mit einer Ahnung seiner Ideenlehre erfüllt, geführt hat. Es sind echt platonische Gedanken, so könnte man sagen,

es ist Geist von seinem Geist, der darin zum Ausdruck kommt, wenn auch verhüllt durch die Form sokratischer Ironie. Doch damit betreten wir einen schlüpfrigen Boden, den es ratsamer ist zu meiden.

Was das Chronologische anlangt, so ist die Zeit, in der der Dialog spielt, durch die Schlacht von Potidaia genau fixiert. Was aber die Zeit der Abfassung betrifft, so finden wir, wie eben bemerkt, Platon zwar in der entschiedensten Annäherung an die reife Ideenlehre, aber doch nur so, daß der letzte entscheidende Schritt noch zu tun ist. So unzweideutig die *ἐπιστήμη ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* (174CD) auf die Idee des Guten schon hinweist, so ist sie eben doch nur die Vorläuferin derselben. Noch muß sie erst aus dem Geiste der Menschen, an den sie noch gebannt scheint, herausgehoben werden, um als kosmische Macht, als Leiterin des Alls zu erscheinen. Damit stimmt auch die ganz überwiegende, noch an den sokratischen Standpunkt erinnernde Beziehung der *σωφροσύνη* auf das Erkenntnisgebiet. Wir werden also den Dialog noch in die erste Periode der platonischen Schriftstellerei zu setzen, innerhalb derselben aber in die Nähe des Euthydem zu rücken haben, der sich in einer ganz ähnlichen Gedankenregion bewegt.

Übersicht über die Literatur.

Charmides.

Mit Unterstützung von Rudolf Klußmann.

Von Ausgaben nenne ich neben den Gesamtausgaben von Bekker, Ast, den Zürichern, K. F. Hermann, Schanz und Burnet folgende Einzelausgaben:

Plat. dialogi selecti. I. Ed. L. F. Heindorf. Berlin 1802. Edit. alt. cur. Ph. Buttmann. Berlin 1827.
Plat. opera V, 1. Rec. G. Stallbaum. Ed. II. Gotha 1857.
Charmides und Lysis. Erklärt von C. Schmelzer. Berlin 1884. Griechisch und Deutsch. Leipzig, Engelmann (1845) 1855.
Charmides, Laches, Lysis ed. by Barker Newhall. New York 1900.

Von Übersetzungen nenne ich:

Platons Werke, übers. von Schleiermacher. I ². Berlin 1805. 1855.
Platons Werke, übers. von H. Müller, mit Einleit. von K. Steinhart. Bd. I. Leipzig 1850.
Platons Werke, übers. von L. Georgii. 2. Aufl. Stuttgart, Metzlersche Sammlung (1860) 1882.

Erläuterungsschriften:

v. Arnim, H.: Platos Jugenddialoge (Lpz. 1914) S. 37 ff.
Ast, Fr.: Pls. Leben und Schriften (Lpz. 1816) S. 419 ff.
Becker, Th.: Plat. Charmides inhaltlich erläutert. Halle 1879.
Berndt, R.: Der innere Zusammenhang der im Hipp. min., Laches, Charm. u. Lysis aufgewiesenen Probleme. Gpr. Lyck 1908.
Bertram, H.: Pls. Alc. I, Charm., Prot. Prg. Landesschule Pforta. Naumburg 1881.
Bonitz, H.: Platonische Studien. 3. Aufl. (Berl. 1886) S. 243—253.
Goldbacher, A.: Zur Kritik und Erklärung des Charm. Wiener Stud. 16 (1894) S. 1—7.
Grote, G.: Plato and the other compan. of Socr. London (1865) 1867. New ed. 1885. 88.
Hermann, K. Fr.: Das Bruchstück des Kydias in Pls. Charm. Philol. 5 (1850) S. 737—739. — Gesch. und System der plat. Phil. (Heidelberg 1839) S. 442 ff.
Hoffmann, M.: Zur Erklärung plat. Dialoge. I. Laches und Charm. Ztschr. f. d. Gymnw. 57 (1903) S. 525—537.
Heffmeister, C.: Über den Begriff *σωφροσύνη* bei Pl. Prg. des Progymn. Mörs. Essen 1827.
Horn, F.: Platonstudien (Wien 1893) S. 120—144.
Joël, K.: Der echte u. der xenophont. Sokrates. Berlin 1893. 1901. I, 487 ff.

Knauer, A.: Der plat. Dial. Charm. Gpr. Bielitz 1889. 28 S. 8.
Knuth, O.: Quaestiones de notione τῆς σωφροσύνης Plat. criticae. Diss. Halis 1874. 36 S.
Kohm, J.: Die Beweisführung in Pls. Charm. Festschr. f. Th. Gomperz (Wien 1902) S. 37—52.
Köstlin, K.: Gesch. d. Ethik. I 1: D. griech. Ethik bis Pl. Tübingen 1887.
Munk, E.: Die natürl. Ordnung der pl. Diall. (Berlin 1857) S. 96 ff.
Mutschmann, H.: Zu Pls. Charm. Hermes 41 (1911). S. 473—478.
Natorp, P.: Pls. Ideenlehre (Lpz. 1903) 2. Aufl. 1921 S. 23—29.
Ochmann, J.: Charm. num sit genuinus. Diss. Breslau 1827.
Ohse, J.: Zu Pls. Charmides. . . Fellin 1886. 37 S. 4.
Pawlitschek, A.: Über die σωφροσύνη in Pls. Charm. Gpr. Czernowitz 1883. 24 S. 8.
Pohlenz, M.: Aus Pls. Werdezeit (Berlin 1913) S. 40—57.
Raeder, H.: Pls. philos. Entwickelung. Lpz. 1905.
Rick, H.: Der Dialog Charm. Arch. f. Gesch. d. Phil. 29 (1916) S. 211—234.
Sauer, A.: Die σωφροσύνη in Pls. Charm. Prg. des Gymn. zu den Schotten. Wien 1894. 45 S. 8.
Schaarschmidt, C.: Die Sammlung d. plat. Schriften z. Scheidung der echten v. d. unechten untersucht (Bonn 1866) S. 415–432.
Schirlitz, C.: Der Begriff des Wissens vom Wissen im Charm. Jahrb. f. class. Philol. 155 (1897) S. 451—476. 513—537. Dazu O. Apelt im Arch. f. Gesch. d. Phil. 14 (1901) S. 286–290.
Schönborn, E.: Zur Erklärung von Pls. Charm. Prg. d. Fürstenschule Pleß 1884. 14 S. 4.
Shorey, P.: Emend. of Charm. 168 B. Classical Philology 2 (1907) S. 340.
Socher, J.: Pls. Schriften (München 1820) S. 130 ff.
Spielmann, A.: Die Echtheit des plat. Dialogs Charm. mit Beziehung auf die „plat. Frage“ und mit besonderer Rücksicht auf Schaarschmidts Athetese untersucht. Innsbruck 1875.
-: Die Echtheit des Charm. Blätter f. d. bayr. Gymnasialschulw. 11 (1875) S. 337 f.
Stiefel, J.: Gedankenentwicklung des unter Pls. Namen erhaltenen Dialogs Charm. Gpr. Bayreuth 1909. 22 S.
Susemihl, F.: Die genet. Entwicklung d. pl. Phil. Lpz. 1855—1860. I, 25 ff.
Troost, K.: Inhalt und Echtheit der plat. Dialoge auf Grund logischer Analyse. Berlin 1889.
v. Wilamowitz, U.: Platon. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin (1919) 1920.
Wolff, E.: Pls. Charm. für d. philos.-propäd. Unterricht skizziert. Prg. des Andreanums Hildesheim 1875. 14 S.
Zeller, E.: Ztschr. f. d. Altertumswissenschaft 9 (1851) Sp. 252 ff.

Inhalt und Gliederung
des Charmides.

A. Einleitung. 153A—158E (c. 1—7).

Unmittelbar nach seiner Rückkehr von Potidäa berichtet Sokrates seinen Freunden im Gymnasium des Taureas von der blutigen Schlacht, der er dort als Mitkämpfer beigewohnt hat. Auf seine dann folgende Frage nach dem Stande der philosophischen Angelegenheiten in Athen und den dafür sich interessierenden Jünglingen nennt ihm Kritias als den hervorragendsten seinen Vetter Charmides, der zugleich unter seiner Vormundschaft stehe. Dieser schöne Jüngling, eben eintretend, wird von Sokrates alsbald in ein Gespräch gezogen, zu dem der Ausgangspunkt ein Kopfleiden des Jünglings bildet, über das Kritias dem Sokrates berichtet hat. Sokrates verspricht ihm sein Leiden zu heilen durch ein aus Thrakien mitgebrachtes Heilmittel, bestehend aus einem Blatt und einem Zauberspruch; des letzteren Anwendung aber müsse der des ersteren vorausgehen. Ehe nämlich der Körper geheilt werde, müsse erst für die Seelengesundheit gesorgt werden. Diese aber bestehe in der Sophrosyne. Da gibt Kritias die Versicherung, Charmides rage nicht nur durch Körperschönheit, sondern auch durch Besonnenheit (*σωφροσύνη*) unter seinen Altersgenossen hervor. Also muß er auch, erwidert Sokrates, am besten wissen, was Besonnenheit ist; und so wendet er sich denn mit dieser Frage an den Charmides.

B. Hauptgespräch. 159B—175A (c. 7—22).

I. Gespräch des Sokrates und Charmides. 159B—162B (c. 7—9).

1. Charmides glaubt das Wesen der Besonnenheit zunächst in einer gewissen Ruhe und Bedächtigkeit im Gehen und Sprechen wie überhaupt in allem Tun finden zu müssen. Das weist Sokrates durch den Einwand zurück, daß bei allen Tätigkeiten und Kunstfertigkeiten der Hauptwert gerade auf die Schnelligkeit der Leistung gelegt werde. 160D (c. 7).

2. Darauf nennt er die Schamhaftigkeit (*αἰδώς*) als das charakteristische Merkmal der Besonnenheit. Das widerlegt Sokrates durch ein (an den Haaren herbeigezogenes) Homerzitat. 161A (c. 8).

3. Nunmehr beruft er sich auf eine von einem anderen vernommene Erklärung der Besonnenheit, wonach sie soviel bedeute wie „das Seinige tun". Sokrates vermutet, es sei Kritias, von dem er das gehört habe, und äußert einige Bedenken gegen diese Erklärung. 162B (c. 9).

II. Gespräch des Sokrates mit Kritias.
162C—175A (c. 10—22).

a) Die Besonnenheit als Tun.
162C—164C (c. 10. 11).

Kritias ergreift eifrig die schon ersehnte Gelegenheit zur Beteiligung am Gespräch. Um des Sokrates Bedenken zu beseitigen, unterscheidet er zwischen Tun und Machen, indem er dem ersteren eine edlere und höhere Bedeutung beilegt als dem letzteren. Als Tun des Seinigen sei also Besonnenheit soviel wie Tun des Guten. Dem stellt Sokrates Fälle entgegen, wo man das Gute tue, ohne doch hinlänglich darüber Bescheid zu wissen. Zur Besonnenheit gehöre aber doch immer ein Wissen.

b) Die Besonnenheit als Erkenntnis (Wissen).
164C—175A (c. 12—22).

1. Als Selbsterkenntnis. 164C—166E (c. 12—14).

Dem von Sokrates gegebenen Winke folgend erklärt nun Kritias die Besonnenheit für ein Erkennen seiner selbst und weiterhin auf die drängenden Fragen des Sokrates nach dem Gegenstande dieser Erkenntnis für ein Erkennen des Erkennens (Wissen des Wissens) sowie der übrigen Erkenntnisse.

2. Als Erkennen des Erkennens.
166E—175A (c. 14—22).

Dem gegenüber stellt Sokrates zunächst fest, daß die Besonnenheit dann auch Richterin über das Nichtwissen sein müsse, also zuständig sei für Unterscheidung des Wissens und Nichtwissens bei sich selber wie bei anderen. 166E (c. 15).

Sodann prüft er die Richtigkeit der gegebenen Definition, um dann weiter sich über den Nutzen einer derartigen Besonnenheit klar zu werden.

Was die Richtigkeit anlangt, so äußert er zunächst zweierlei Bedenken; das eine bezieht sich auf die Seelentätigkeiten, deren doch keine sich selbst zu ihrem Gegenstand zu haben scheint, wie z. B. das Sehen nicht das Sehen erkennt, sondern die Farben usw.; das zweite bezieht sich auf äußere Verhältnisbegriffe wie „größer und kleiner", die sich doch immer auf andere Gegenstände beziehen

müssen und nicht auf sich selbst, denn sonst müßten sie größer und kleiner sein können als sie selbst. 169B (c. 16).

Was aber den Nutzen anlangt, so rügt er als Mangel an der Definition, daß sie nur das Wissen des Wissens feststelle, also nur sagen könne, daß einer wisse, nicht aber was einer wisse und nicht wisse. Hätte sie das letztere in ihrer Gewalt, dann könnte man wohl von einem großen Nutzen reden, denn dann würde für jede Art von Beruf der richtige Mann an die richtige Stelle gebracht und damit die Wohlfahrt des Ganzen, die Glückseligkeit gewährleistet werden. Dagegen könne die bloße Erkenntnis der Erkenntnis als solcher uns nicht zum wahren Glücke verhelfen. Selbst die Frage, ob sie uns vielleicht dann wenigstens das Lernen erleichtere und unsere Fähigkeit in Beurteilung der Leistungen anderer erhöhen könne, lasse sich nicht ohne weiteres bejahen. 172C (c. 17—19).

Aber selbst zugegeben, das Wissen des Wissens umfasse nicht bloß das „Daß", sondern auch das „Was", also nicht bloß die Kenntnis der Tatsache des Wissens, sondern auch die des jeweiligen Inhalts desselben, so könne auch das noch keine Bürgschaft bieten für das Zustandekommen der vollen und allgemeinen Glückseligkeit. Kein noch so richtiges Urteil über das Fachwissen als solches könne uns Bürge der Glückseligkeit werden. Kritias stimmt dem bei mit der Bemerkung, dazu befähige nur die Erkenntnis des Guten und Bösen, nicht aber die bloße Erkenntnis der Erkenntnis, mithin nicht die Besonnenheit. 175A (c. 20—22).

C. Schluß. 175A—176D (c. 23. 24).

Alle Versuche also, so schließt Sokrates die Diskussion ab, die gegebenen Definitionen mit der Vorstellung eines Nutzens der Besonnenheit zu vereinen, sind gescheitert; und damit ist zugleich der Untersuchung das Urteil gesprochen, denn nach allgemeiner Meinung ist der Gedanke des Nutzens ganz unzertrennlich von dem der Besonnenheit. Doch komme dies Mißlingen, meint er, vielleicht nur auf Rechnung seiner Unzulänglichkeit im Forschen, und dies sei des Charmides wegen sehr zu bedauern. Dieser läßt sich indes nicht irre machen in dem Glauben an des Sokrates Forscherkraft und erklärt, sich auch fernerhin dem Sokrates zu fleißiger Besprechung hingeben zu wollen. 176D (c. 23. 24).

Platons Charmides.

Personen[1]: Sokrates, Chairephon, Kritias, Charmides.

Sokrates erzählt[2]).

1. Gleich am ersten Tage, nachdem ich abends zuvor 153
vom Heere von Potidaia[3]) zurückgekehrt war, suchte ich, froh nach langer Zeit wieder daheim zu sein, die gewohnten Unterhaltungsplätze auf[4]). So trat ich denn auch in die Ringschule des Taureas, gegenüber dem Tempel an der Königshalle, wo ich eine große Zahl von Leuten beisammen fand, zum größeren Teil gute Bekannte, doch auch einige mir Unbekannte. Als sie mich so ganz wider Erwarten eintreten sahen, gaben sie mir von allen Seiten schon von fern ihre Freude kund. Chairephon aber, stürmischen Temperamentes wie er ist, drängte sich sofort aus dem Kreise hervor, kam auf mich zugelaufen, faßte mich an der Hand und rief: Mein Sokrates, wie hast du dich aus der Schlacht gerettet?

Kurz vor unserm Weggang nämlich war eine Schlacht vor Potidaia geliefert worden, von der die hier Versammelten eben erst Kunde erhalten hatten.

Ich erwiderte ihm: In der nämlichen Verfassung, wie du mich hier siehst.

Nach dem wenigstens, fuhr er fort, was wir hier davon gehört haben, ist es sehr hart hergegangen in der Schlacht und viele von unsern Bekannten sind gefallen.

Damit hat es, erwiderte ich, sein volle Richtigkeit.

Du warst ja doch wohl, sagte er, selbst an der Schlacht beteiligt?

Das war ich allerdings.

Also komm, fuhr er fort, setz dich hier auf diesen Platz und berichte uns.

Dabei führte er mich zum Kritias, dem Sohn des Kallaischros, und hieß mich neben ihm Platz nehmen. Indem ich mich nun niederließ, begrüßte ich den Kritias und die übrigen und berichtete ihnen von dem Feldzug, was ein jeder zu wissen begehrte. Das war aber eben nicht wenig; denn man bestürmte mich von allen Seiten mit Fragen.

2. Als aber dies Thema so ziemlich erschöpft war, da kam nun die Reihe des Fragens an mich. Ich erkundigte mich denn nach den hiesigen Verhältnissen, wie es derzeit mit der Philosophie stehe, und wie mit den jungen Leuten, ob sich da welche fänden, die hervorstächen durch Wißbegier oder Schönheit oder durch beides.

Da richtete Kritias seinen Blick nach der Tür hin und da er eben eine Anzahl Jünglinge in heftigem Wort-
154 St. wechsel miteinander eintreten sah und hinter ihnen noch eine ganze Schar anderer, sagte er: was die Schönen betrifft, mein Sokrates, so wirst du alsbald selbst dir dein Urteil bilden; denn sie, die da eben eintreten, sind die Vorläufer und Liebhaber desjenigen, welcher derzeit wenigstens in dem Rufe steht, der Schönste zu sein, und allem Anschein nach ist er schon in unmittelbarer Nähe.

Und wer ist er denn, fragte ich, und wessen Sohn?

Du kennst ihn sicher schon, erwiderte er, nur war er noch nicht herangewachsen, als du von dannen gingst; es ist Charmides, des Glaukon, meines Oheims Sohn, mein Vetter.

Ja gewiß, ich kenne ihn recht wohl, versetzte ich; denn schon damals als Knabe hob er sich nicht wenig hervor, jetzt aber wird er wohl schon ein stattlicher Jüngling sein.

Nur noch einen Augenblick, erwiderte er, und du wirst dich selbst überzeugen, wie es mit seinem Wuchs und seiner ganzen Erscheinung steht.

Kaum hatte er dies gesagt, so trat Charmides ein.

3. Ich nun, mein Freund[5]), bin zum Richter über Jugendschönheit so wenig tauglich wie eine farblose

Schnur zum Schmitzen; denn in diesem Alter erscheinen mir so ziemlich alle schön. Aber ich gestehe, in jenem Augenblick erschien er mir wirklich ganz wunderbar nach Größe und Schönheit, und ich hatte den Eindruck, die anderen wären alle in ihn verliebt: so betroffen und erregt waren sie, als er eintrat. Und in der Schar der ihm Folgenden gab es denn noch viele andere Liebhaber von ihm. Was nun uns Männer anlangt, so war die Aufregung immerhin erklärlich. Aber auch von den Knaben — ich gab genau acht auf sie — blickte keiner anderswohin, auch der allerkleinste nicht, sondern alle schauten auf ihn hin wie nach einem Götterbild.

Da rief mir Chairephon zu: Nun, Sokrates, was sagst du zu des Jünglings Erscheinung? Was zu seinem Antlitz? Ist es nicht schön?

Über die Maßen, versetzte ich.

Wollte er aber nun erst, fuhr er fort, sich entkleiden, dann würdest du auf sein Gesicht gar nicht mehr besonders achten: so tadellos schön ist er von Gestalt.

Auch die übrigen stimmten darin dem Chairephon in allen Stücken bei.

Beim Herakles! sagte ich, ihr habt ganz recht, der Jüngling ist unwiderstehlich, nur fehlt es noch an einer kleinen Zugabe[6]).

Und die wäre? sagte Kritias.

Auch mit seiner Seelenanlage, versetzte ich, muß es wohlbestellt sein. Und man darf gebührendermaßen, mein Kritias, wohl erwarten, daß er auch in dieser Beziehung allen Forderungen entspricht, denn er gehört ja euerem Hause an.

Nun, erwiderte er, auch in dieser Hinsicht läßt er es an Schönheit und Trefflichkeit nicht fehlen.

Warum also, entgegnete ich, enthüllen wir nicht vor allem diese Seite seines Wesens und betrachten sie, nicht seine Gestalt, an erster Stelle? Denn bei solcher Beschaffenheit wird er sich jedenfalls einer Unterredung nicht versagen.

5 St. Nein, im Gegenteil, erwiderte Kritias, denn er ist von lebhaftem Drange nach Weisheit beseelt und hat zudem, wie nicht nur er selbst, sondern auch andere meinen, auch Anlage zur Poesie.

Diese herrliche Anlage, bemerkte ich, mein lieber Kritias, ist ein altes Erbgut euerer Familie von euerem Vorfahren Solon[7]) her Doch warum rufst du ihn denn nicht hierher, um meine Bekanntschaft mit ihm zu erneuern? Denn selbst, wenn er noch jünger wäre, würde er ohne Bedenken sich mit uns unterhalten können in deiner Gegenwart, der du ja nicht nur sein Vormund, sondern auch sein Vetter bist.

Du hast recht, gab er zur Antwort. Rufen wir ihn denn. Dem folgte alsbald der Befehl an den Diener: He Bursche, rufe mir den Charmides her und sage ihm, ich wolle ihm einen Arzt zuweisen zur Heilung der Schwächeanwandlung, an der er kürzlich, wie er mich versicherte, litt.

Dabei machte Kritias, zu mir gewendet, die Bemerkung: Tatsächlich erklärte er mir jüngsthin, er fühle sich früh beim Aufstehen benommen im Kopf. Da hast du nun die beste Gelegenheit dich zu stellen als wüßtest du ein Mittel gegen Kopfschmerzen.

Vortrefflich, versetzte ich, er soll nur kommen.

Gleich wird er da sein, gab er zur Antwort.

4. Das war denn auch der Fall. Denn er war gleich zur Stelle und sein Erscheinen gab Anlaß zu starkem Gelächter. Denn jeder von uns, die wir da beisammen saßen, wollte nun für ihn Platz machen und drängte seinen Nachbar eifrigst zur Seite, um ihn neben sich zu bekommen. Wir hörten damit erst auf, als wir den letzten auf der einen Seite zum Aufstehen gebracht, den letzten auf der anderen Seite durch den Druck von seinem Sitze herab auf den Boden befördert hatten. Er aber trat herzu und ließ sich zwischen mir und dem Kritias nieder. Schon da, mein Bester[8]), kam ich aus dem Gleichgewicht und wie mit einem Schlage war es

nun vorbei mit dem kühnen Selbstbewußtsein, das mich vorher glauben ließ, nichts würde mir leichter fallen als mich mit ihm zu unterhalten. Als er aber nun, nach des Kritias Bemerkung, ich sei es, der das Heilmittel wüßte, seine Augen auf mich richtete und mir einen ganz unbeschreiblichen Blick zuwarf und sich anschickte mich über das Heilmittel zu befragen, wobei alle in der Palästra Anwesenden sich im Kreise um uns drängten, da, mein edler Freund[9]), fiel mein Blick in sein Gewand. Das zündete bei mir wie ein Feuerfunken: ich verlor alle Fassung und zweifelte nicht, daß in Liebessachen doch nichts über die Weisheit des Kydias[10]) gehe, der, von einem schönen Knaben redend, einem andern den Rat gab, „es soll sich das Reh hüten dem Löwen in den Weg zu kommen und, unvermögend sich zu retten, ihm zur leckeren Beute zu werden“[11]). Denn mir kam es vor, als wäre ich selbst in die Gewalt eines solchen Ungeheuers gefallen. Gleichwohl rang ich mir, als er mich fragte, ob ich das Mittel wider das Kopfweh wisse, wenn auch mit Mühe die Antwort ab, ich wüßte es.

Und worin besteht es? fragte er.

Ich erwiderte, es sei ein bestimmtes Blatt, das, verbunden mit einem Zauberspruch, jeden, der das Mittel gebrauche, vollständig gesund mache; ohne den Zauberspruch aber nütze das Blatt nichts.

So will ich mir, erwiderte er, den Spruch von dir 156 E
abschreiben.

Willst du das, versetzte ich, mit meiner Beistimmung tun oder auch ohne meine Beistimmung[12])?

Da lachte er und sagte: mit deiner Beistimmung, Sokrates.

Gut, erwiderte ich; auch meinen Namen also kennst du schon so genau?

Das gehört sich doch wohl; denn in unsern jugendlichen Kreisen spielt der Name Sokrates eine nicht geringe Rolle; zudem erinnere ich mich noch aus meiner Knabenzeit an deinen Verkehr mit unserem Kritias hier.

So lobe ich mir's, sagte ich. Denn um so ungezwungener werde ich dir über den Zauberspruch Auskunft geben, was es mit ihm eigentlich auf sich hat. Eben vorhin war ich noch in Verlegenheit, auf welche Weise ich dir die Heilkraft desselben klar machen sollte. Es ist nämlich eine eigene Sache mit ihm: er ist nicht imstande den Kopf für sich allein gesund zu machen, vielmehr steht es damit ähnlich wie mit dem Heilverfahren guter Ärzte. Von diesen hast auch du ja gewiß schon folgendes gehört: Wenn sich einer, der von einem Augenleiden befallen ist, an sie wendet, so erklären sie, es sei nicht möglich eine Heilung in der Weise zu erzielen, daß man sich dabei lediglich an die Augen selbst halte, vielmehr müsse man unbedingt auch den ganzen Kopf in die Behandlung mit einschließen, wenn die Herstellung der Augen gelingen solle[13]); und weiter sei es auch wiederum eine große Torheit zu glauben, man könne den Kopf bloß für sich herstellen ohne dabei den ganzen Körper mit zu behandeln[14]). Auf Grund dieser Erkenntnis berücksichtigen sie bei ihrer Maßnahme für Behandlung und Heilung eines bestimmten Teiles zugleich den ganzen Körper. Oder sollte es dir entgangen sein, daß sie diesen Grundsatz vertreten und daß die Sache sich so verhält?

Es ist mir wohlbekannt, erwiderte er.

Und schienen sie dir damit nicht recht zu haben und billigst du nicht ihr Verfahren?

Ganz entschieden, entgegnete er.

5. Als ich diese seine lebhafte Zustimmung vernommen, schöpfte ich wieder Mut; mein geschwundenes Selbstvertrauen stellte sich allmählich wieder ein und ich fühlte mich wie neugeboren. Und so sagte ich denn:

Ganz ähnlich, mein Charmides, steht es also auch mit jenem Zauberspruch. Mir ward der Spruch dort im Felde mitgeteilt von einem der thrakischen Ärzte aus der Gilde des Zamolxis[15]), die in dem Rufe stehen, sogar die Unsterblichkeit zu verleihen. Der Thraker aber äußerte sich folgendermaßen: Die hellenischen Ärzte mögen mit

dem, was du von ihnen berichtet hast, immerhin recht haben. Aber Zamolxis, unser König, ein Gott — denn das ist er — sagt, daß, wie man keinen Heilungsversuch machen dürfe ohne Berücksichtigung des ganzen Kopfes, so auch nicht des Körpers ohne Berücksichtigung der Seele, und der Grund dafür, daß den hellenischen Ärzten die Heilung der meisten Krankheiten mißlinge, liege eben in ihrer mangelnden Kenntnis des Ganzen, dem man seine Sorge zuwenden müsse und dessen Wohlbefinden die unerläßliche Voraussetzung sei für das Wohlbefinden des Teiles. Denn alles, erklärte er, habe seinen Ursprung in der Seele, das für den Körper und für den ganzen Menschen Schlimme nicht minder wie das Gute, und nehme von da seinen weiteren Weg, vergleichbar dem Wege vom Kopf zu den Augen. Auf die Behandlung der Seele also komme alles an, wenn sich der Kopf und der übrige 157 S
Körper ebenfalls wohlbefinden solle. Die Behandlung der Seele aber, sagte er, bestehe, mein Trefflicher, in gewissen Zaubersprüchen. Diese Zaubersprüche aber seien nichts anderes als vernunftgemäße Belehrungen. Aus solchen Belehrungen erwachse sodann in der Seele Besonnenheit, und sei diese einmal herangebildet und zum Durchbruch gekommen, dann sei es leicht auch dem Kopf und dem übrigen Körper zur Gesundheit zu verhelfen. Indem er mich nun über die Natur des Heilmittels und der Zaubersprüche belehrte, sagte er: Aber niemand darf dich etwa durch Überredung dazu bringen seinen Kopf zu behandeln, der nicht zuvor seine Seele von dir durch den Zauberspruch behandeln läßt. Denn nach dem jetzt üblichen Verfahren, sagte er, vergeht man sich an dem Wohl der Menschen insofern als die meisten [die Besonnenheit und die Gesundheit] jedes von beiden für sich zu heilen versuchen. Und er legte es mir dringend ans Herz, ich dürfe mich von niemandem, er sei noch so reich, noch so vornehm, auch noch so schön, dazu bestimmen lassen anders zu handeln. Ich nun, gebunden durch Eidschwur, den ich ihm geleistet und dem ich zu folgen

verpflichtet bin, werde dem Folge leisten. Und wenn du bereit bist gemäß den Anweisungen des Fremdlings zunächst deine Seele durch die Sprüche des Thrakers behandeln zu lassen, so will ich dann auch deinem Kopf das Heilmittel zuführen; wo nicht, so wüßte ich nicht, wie man deinem Übel beikommen kann, mein lieber Charmides.

6. Als nun Kritias diese meine Worte vernommen, sagte er:

Da wäre dem Jüngling sein Kopfweh ja zum unverhofften Glücke ausgeschlagen, wenn er genötigt würde seines Kopfes wegen auch sein geistiges Vermögen zu fördern. Indessen darf ich sagen, daß Charmides nicht nur durch seine äußere Erscheinung unter seinen Altersgenossen hervorzuragen scheint, sondern auch durch eben die Eigenschaft, für die der Zauberspruch dienlich ist, den du zu besitzen behauptest; das aber ist die Besonnenheit; so behauptest du doch. Nicht wahr?

Allerdings, erwiderte ich.

So glaube mir denn, fuhr er fort, daß er unter der jetzigen Jugend weitaus der Besonnenste zu sein scheint, wie er auch in jeder anderen Hinsicht, im Verhältnis zu seinem Alter, hinter keinem zurücksteht.

Das läßt sich auch von vornherein erwarten, sagte ich, mein Charmides, daß du dich in allen diesen Beziehungen vor den übrigen auszeichnest. Denn ich glaube, es gibt niemanden hierzulande, der zwei athenische Familien nachweisen könnte, deren Verbindung einen schöneren und besseren Nachwuchs wahrscheinlich machte als die der beiden Häuser, denen du entstammst[16]). Denn dein väterliches Haus, das des Kritias und Dropides ist, wie die Überlieferung bezeugt, von Anakreon und Solon[17]) sowie von vielen andern Dichtern gepriesen worden, als hervorragend durch Schönheit und Tugend sowie durch alles, was man sonst zum Lebensglück rechnet. Und
58 St. das gleiche gilt von deinem mütterlichen Hause. Denn von Pyrilampes[18]), deinem Oheim[19]), heißt es, es habe sich

bei den zahlreichen Reisen, die er teils zum Großkönig, teils zu andern Herrschern in Asien als Gesandter machte, keiner gefunden, der an Schönheit und Größe ihm überlegen gewesen wäre. Kurz, dies ganze (mütterliche) Haus steht in keiner Beziehung hinter dem andern zurück. Als Sproß solcher Häuser hast du demnach von vornherein die Vermutung für dich, in allen Beziehungen der erste zu sein. Was also deine äußere Erscheinung anlangt, mein lieber Sohn des Glaukon, so machst du, dünkt mich, keinem deiner Vorfahren Unehre[20]). Hast du nun von der Natur dazu auch noch Besonnenheit und die übrigen Vorzüge in vollem Maße als Mitgabe erhalten, wie unser Kritias hier bemerkte, so darf sich, sagte ich, mein lieber Charmides, deine Mutter rühmen, einem hochbegabten Sohne das Leben gegeben zu haben. Die Sache steht also folgendermaßen: bist du schon im Besitze der Besonnenheit, wie Kritias hier behauptet, und hinreichend besonnen, dann bedarfst du weder des Zamolxis noch des Hyperboreers Abaris[21]) Zaubersprüche, sondern es muß dir gleich das Heilmittel für den Kopf verabfolgt werden. Glaubst du aber jener noch bedürftig zu sein, so mußt du dich vor Verabfolgung des Mittels erst besprechen lassen. Sage mir also selbst, bist du mit dem Kritias einverstanden und behauptest du bereits ein hinreichendes Maß von Besonnenheit zu besitzen oder bedarfst du ihrer noch?

Da errötete Charmides zunächst, und das machte ihn noch schöner — denn dies Zeichen der Schamhaftigkeit stand seiner Jugend wohl an —, dann antwortete er ohne jede Schüchternheit, indem er erklärte, es sei nicht leicht, so im Augenblick die Frage mit Ja oder mit Nein zu beantworten. Denn wenn ich, sagte er, leugne besonnen zu sein, so würde es doch einerseits auffallend sein, so gegen sich selbst zu zeugen, anderseits aber würde ich unsern Kritias und dazu noch viele andere Lügen strafen, die mich für besonnen halten wie sie behaupten. Erkläre ich mich aber für besonnen und lobe mich demnach, so

wird das leicht anmaßlich erscheinen. Ich weiß also nicht, was ich dir antworten soll.

Ich entgegnete: Du scheinst mir damit ganz im Rechte zu sein, mein Charmides; und ich glaube, fuhr ich fort, wir müssen wohl gemeinsam prüfen, ob du schon im Besitze dessen bist, wonach ich frage, damit weder du in die Zwangslage kommst zu sagen, was du nicht willst, noch ich mich ohne vorherige Prüfung auf die Heilung einlasse. Bist du also aufgelegt dazu, so bin ich bereit, die Sache mit dir zu prüfen; wo nicht, es zu lassen.

Ich wüßte nichts, entgegnete er, was mir lieber wäre. Kommt es also darauf an, so magst du den Weg der Betrachtung einschlagen, der dir für die Prüfung als der beste erscheint.

7. Auf folgende Weise also, sagte ich, scheint mir die Betrachtung darüber sich am zweckmäßigsten zu gestalten. Offenbar nämlich hast du doch, wenn dir Besonnenheit beiwohnt, infolge dieses Verhältnisses derselben zu dir, eine gewisse Vorstellung von ihr. Denn notwendig
159 St muß sie, wenn sie dir wirklich innewohnt, bei dir auch ein gewisses Gefühl erwecken, aus dem sich dir irgendeine Meinung entwickelt über Wesen und Eigenschaften der Besonnenheit. Oder meinst du nicht?

Gewiß glaube ich es, entgegnete er.

Nun verstehst du doch griechisch zu sprechen, fuhr ich fort; also kannst du doch wohl hinsichtlich dessen, was du meinst, auch sagen, was du dir eigentlich dabei vorstellst?

Vielleicht, entgegnete er.

Um also zu erkunden, ob die Besonnenheit dir innewohnt oder nicht, mußt du — sagte ich — angeben, was sie deiner Ansicht nach ist.

Zuerst nun zögerte er und wollte nicht recht mit der Sprache heraus; dann aber sagte er, die Besonnenheit scheine ihm darin zu bestehen[22]), daß man sich in allem

seinem Tun sittsam zeige und beim Gehen auf der Straße ebenso wie in der Unterhaltung die gemessene Ruhe bewahre[23]) und in derselben Weise auch alles übrige verrichte. Und so scheint, alles kurz zusammengefaßt, deine Frage dahin beantwortet werden zu müssen, die Besonnenheit sei eine gewisse Bedächtigkeit.

Hast du damit auch recht? versetzte ich. Allerdings hört man vielfach die Äußerung, mein Charmides, die Bedächtigen seien besonnen. Prüfen wir also, was an dieser Rede etwa Wahres sei. Sage mir also: Gehört die Besonnenheit nicht zu dem, was man schön nennt?

Entschieden, sagte er.

Ist es nun schöner, beim Schreiblehrer die betreffenden[24]) Buchstaben schnell oder langsam zu schreiben?

Schnell.

Und was gilt beim Lesen? Schnell oder langsam?

Schnell.

Und auch beim Zitherspiel ist doch die Schnelligkeit und beim Ringen das rasche Zugreifen weit schöner als die Bedächtigkeit und Langsamkeit?

Ja.

Und weiter! Steht es mit dem Faustkampf und beim Pankration[25]) nicht ebenso?

Gewiß.

Und was Laufen, Springen und alle körperlichen Leistungen anlangt, sieht man da nicht alles rasch und schnell Vollzogene als schön, alles mühsam und bedächtig Vollzogene als minderwertig an?

Offenbar.

Offenbar also, sagte ich, ist in körperlicher Hinsicht unserm Urteil nach nicht das Bedächtige, sondern das Schnellste und Rascheste das Schönste. Nicht wahr?

Entschieden.

Nun gehörte aber die Besonnenheit doch zu dem, was schön ist?

Ja.

In körperlicher Beziehung also wenigstens ist nicht

die Bedächtigkeit, sondern die Schnelligkeit das Besonnenere, da ja die Besonnenheit zu dem Schönen gehört.

So scheint es, sagte er.

Und nun weiter, sagte ich. Ist die Gelehrigkeit schöner oder die Ungelehrigkeit?

Die Gelehrigkeit.

Die Gelehrigkeit aber, fuhr er fort, ist doch die Fähigkeit schnell zu lernen, während die Ungelehrigkeit bedächtig und langsam lernt?

Ja.

Und ist es nun nicht schöner, einen anderen schnell und wirksam zu belehren als bedächtig und mit langsamer Wirkung?

Ja.

Ferner, sich erinnern und an etwas denken, ist das schöner, wenn es bedächtig und langsam geschieht, oder wenn unverweilt und schnell?

160 St. Unverweilt und schnell, erwiderte er.

Der Scharfsinn aber, was ist er? Doch nicht eine Bedächtigkeit, sondern eine gewisse Schneidigkeit der Seele?

Allerdings.

Also auch das Verstehen des Vorgetragenen, sei es beim Sprach- oder beim Zitherlehrer oder sonstwo, ist doch nicht dann am schönsten, wenn es sich am bedächtigsten, sondern wenn es sich am schnellsten vollzieht?

Ja.

Und vollends bei den Forschungsversuchen der Seele und beim Beratschlagen scheint doch, dächte ich, nicht der Bedächtigste und derjenige, der nur mühsam Rat sucht und findet, des Lobes würdig zu sein, sondern der, bei dem sich dies am raschesten und schnellsten vollzieht?

So ist es, sagte er.

Also alle Leistungen, fuhr ich fort, mein Charmides, sowohl der Seele als des Körpers erscheinen uns

schöner, wenn schnell und schneidig vollzogen, als wenn langsam und bedächtig?

Allem Anschein nach, sagte er.

Nicht also eine gewisse Bedächtigkeit wäre demnach die Besonnenheit, und die besonnene Lebensweise nicht eine bedächtige, wenigstens nicht auf Grund unseres jetzigen Nachweises[26]); denn wenn sie besonnen ist, dann muß sie auch schön sein. Denn eines von beiden: entweder überhaupt nicht oder nur in sehr wenigen Fällen erwiesen sich uns die bedächtigen Handlungen im Leben als schöner denn die schnellen und kraftvollen. Und sollte, besten Falles, mein Freund, die Zahl der bedächtigen Handlungen, die etwa schöner wären, nicht geringer sein als die der schneidigen und schnellen Handlungen, so würde auch dann das bedächtige Handeln nicht in höherem Maße für Besonnenheit zu gelten haben als das schneidige und schnelle Handeln, weder beim Gehen noch beim Reden noch sonst irgendwo, und die bedächtige Lebensart würde nicht besonnener sein als die nicht bedächtige; denn die Besonnenheit gehörte ja unserm Nachweis zufolge ins Gebiet des Schönen, als schön aber erwies sich nicht weniger das Schnelle als das Bedächtige.

Da scheinst du mir, sagte er, recht zu haben, Sokrates.

8. Du mußt also, fuhr er fort, mein Charmides, noch einmal deine Gedanken recht zusammennehmen und in dein Inneres blicken[27]), um zu erkennen, welche Eigenschaften es sind, zu denen dir die dir innewohnende Besonnenheit verhilft, und auf Grund welcher Beschaffenheit sie selbst diese Wirkung auf dich ausübt; und hast du alles das gehörig in Betracht gezogen, so sage schlicht und unumwunden heraus, was sie dir zu sein scheint.

Er hielt nun eine Weile inne und überlegte sich die Sache mit männlichem Ernst. Dann sagte er:

Nun wohl, mir scheint, die Besonnenheit bewirkt, daß man sich schämt, sie macht die Menschen scham-

haft und so ist sie denn gleichzusetzen mit der Schamhaftigkeit.

Mag sein, erwiderte ich. Warst du nicht vorhin mit mir einverstanden darüber, daß die Besonnenheit zum Schönen gehöre?

Sicherlich, erwiderte er.

Ist nun, wer besonnen ist, nicht auch gut?

Ja.

Kann nun etwas gut sein, was uns nicht zu guten Menschen macht?

Gewiß nicht.

161 St. Also ist die Besonnenheit nicht nur schön, sondern auch gut[28]).

Mir wenigstens will es so scheinen.

Wie nun? Willst du, fuhr ich fort, etwa dem Homer bestreiten, er habe recht; wenn er sagt[29]):

Nimmer ist gut schamhaftige Art an dem darbenden Manne.

Nein, ich nicht, sagte er.

So wäre denn, scheint es, Schamhaftigkeit etwas Nichtgutes und etwas Gutes.

Offenbar.

Die Besonnenheit aber ist doch etwas Gutes, wenn anders sie die, denen sie innewohnt, zu Guten macht, nicht aber zu Schlechten.

In der Tat scheinst du mir mit dieser Bemerkung recht zu haben.

Mithin dürfte Besonnenheit und Schamhaftigkeit wohl nicht dasselbe sein, wenn anders die erstere etwas Gutes, die Schamhaftigkeit aber nicht minder schlecht als gut ist.

9. Nun, mir wenigstens, sagte er, will es scheinen, mein Sokrates, als hättest du ganz recht. Aber wie steht es mit folgender Ansicht über die Besonnenheit? Prüfe sie und lasse hören, wie du darüber denkst. Eben nämlich entsann ich mich wieder eines Ausspruches, den ich von irgend jemandem früher gehört habe, Besonnenheit

sei nichts anderes als „das Seinige tun“[30]). Sieh also zu, ob dir der Vertreter dieses Satzes recht zu haben scheint.

Da erwiderte ich: Blitzjunge du, das hast du gewiß vom Kritias hier oder von sonst einem Weisen aufgeschnappt!

Sicherlich von einem anderen, fiel da Kritias ein, denn von mir gewiß nicht.

Aber was kommt denn darauf an, mein Sokrates, versetzte Charmides, von wem ich es gehört habe?

Nichts, erwiderte ich; denn auf alle Fälle haben wir nicht darauf zu achten, wer es gesagt hat, sondern ob es mit Recht behauptet wird oder nicht[31]).

Jetzt bist du im rechten Geleise mit deiner Rede, sagte er[32]).

Beim Zeus, erwiderte ich. Indes den wahren Sinn dieses Ausspruches — werden wir ihn auch ausfindig machen? Das sollte mich doch wundern, denn es sieht einem Rätsel ziemlich ähnlich.

Wieso denn? fragte Charmides.

Weil, erwiderte ich, der, welcher Besonnenheit und das Seine tun für eins erklärte, es offenbar nicht so meinte, wie es der Wortlaut angibt. Oder glaubst du, der Sprachlehrer tue nichts, wenn er schreibt oder liest?

Doch, ich glaube es sicher, erwiderte er.

Meinst du denn nun, der Schreiblehrer schreibe nur seinen eigenen Namen und lehre auch seinen Knaben nichts anderes als dieses, oder habt ihr nicht ebensowohl die Namen euerer Feinde geschrieben als die eueren und die euerer Freunde?

Ebensowohl.

War es denn etwa Vielgeschäftigkeit und Unbesonnenheit, wenn ihr das tatet?

Nichts weniger als das.

Und doch tatet ihr nicht das euere, wenn anders das Schreiben und Lesen ein Tun ist.

Das ist es doch gewiß.

Und auch das Heilen, mein Freund, und das Bauen und Weben und die Herstellung irgendwelchen Werkes durch kunstmäßige Arbeit ist doch wohl ein Tun.

Allerdings.

Wie nun? Glaubst du, sagte ich, einem Staate würde zum Wohlergehen verholfen durch ein Gesetz, welches einen jeden dazu anhält sich sein Gewand selber zu weben und zu waschen, sich sein Schuhwerk selbst anzufertigen und so auch sein Ölfläschchen, seinen Striegel und ebenso alles andere, also fremde Sachen nicht zu be-
162 St. rühren, sondern nur das Seinige herzustellen und zu tun[33])?

Das glaube ich denn doch nicht.

Aber, fuhr ich fort, wird er besonnen verwaltet, so wird er doch auch gut verwaltet?

Zweifellos, erwiderte er.

Folglich, fuhr ich fort, kann Besonnenheit nicht darin bestehen, daß man dergleichen Arbeiten verrichtet und das Seinige auf diese Weise tut.

Allerdings nicht.

Mit einem Rätsel also spielte, wie schon vorhin bemerkt, der, welcher die Besonnenheit mit dem „das Seine tun" für eins erklärte[34]). Denn so töricht war er doch nicht, diesen Satz ganz wörtlich zu nehmen. Oder war es irgendein Einfaltspinsel, von dem du dieses Wort gehört hast, mein Charmides?

Nichts weniger als dies, versetzte er. Nein, er machte durchaus den Eindruck eines weisen Mannes.

Also kann, wie mir scheint, gar kein Zweifel sein, daß er damit ein Rätsel vortrug in der Absicht zu zeigen, daß es eben schwer sei zu erkennen, was es eigentlich heiße „das Seine tun".

Wohl möglich, sagte er.

Was heißt es denn nun eigentlich das Seine tun? Kannst du es sagen?

Ich weiß es nicht, beim Zeus, entgegnete er. Aber

wer weiß, ob derjenige, der es sagte, vielleicht selbst nicht wußte, was er sich dabei dachte. Bei diesen Worten glitt ein leichtes Lächeln über seine Züge und sein Blick richtete sich auf den Kritias[35]).

10. Auch ließ die Haltung des Kritias deutlich erkennen, daß es schon längst in ihm kochte und daß er darauf erpicht war, sein Licht vor dem Charmides und den Anwesenden leuchten zu lassen; und hatte er schon vorher sich nur mit Mühe beherrscht, so war es jetzt mit seiner Geduld völlig zu Ende. Es scheint mir nämlich nicht weniger als alles für die Wahrheit meiner Vermutung zu sprechen, daß Charmides diesen Satz über die Besonnenheit von Kritias gehört hatte. Da nun Charmides nicht gewillt war, selbst für diesen Satz einzutreten, sondern die Deutung desselben jenem (dem Kritias) zuzuschieben, suchte er ihn versteckterweise anzuregen und gab ihm zu verstehen, daß er (Kritias) widerlegt sei. Darüber war Kritias außer sich und schien mir in seinem Zorn einem Dichter zu gleichen, der wütend ist über den Schauspieler, welcher seinem Dichtwerke durch seine Vortragsweise auf der Bühne übel mitspielte. Er warf ihm also einen zornigen Blick zu und sagte:

Ist das wirklich deine Meinung, Charmides? Wenn du nicht weißt, was derjenige sich dabei dachte, der die Besonnenheit für gleichbedeutend erklärte mit dem „das Seinige tun", so soll es auch jener selbst nicht wissen?

Aber, mein bester Kritias, sagte ich, das ist doch kein Wunder, daß dieser bei seinem Alter es nicht weiß. Von dir dagegen darf man annehmen, daß du es weißt bei deinem Alter und deinem Bildungseifer. Wenn du also zugibst, Besonnenheit sei das, wofür jener sie erklärt, und dich deinerseits der Sache annimmst, so ist es mir viel lieber mit dir zu prüfen, ob das Gesagte wahr ist oder nicht.

Nun, erwiderte er, ich gebe es zu und trete für die Sache ein.

Und daran tust du auch gut. Und so sage mir denn,

gibst du auch zu, worauf sich meine Frage vorhin bezog, daß alle Handwerker irgendetwas machen?

Gewiß.

13 St. Scheinen sie dir nun ihre eigenen Sachen zu machen oder auch die der anderen?

Auch die der anderen.

Sie sind also besonnen auch ohne nur das Ihrige zu tun?

Und was sollte denn dem im Wege stehen?

Was mich anlangt, allerdings nichts, entgegnete ich. Doch frage dich, ob auch für den nichts im Wege steht, der erst als gültig voraussetzt, Besonnenheit sei „das Seinige tun", und dann wieder behauptet, es hindere nichts, daß auch diejenigen besonnen seien, welche es mit den Sachen anderer zu tun haben.

Habe ich denn etwa, versetzte er, dies Zugeständnis gemacht, daß diejenigen besonnen seien, die die Sachen anderer tun? Oder habe ich nicht vielmehr mein Zugeständnis nur gemacht in bezug auf diejenigen, die die Sachen anderer machen?

So sage mir denn, entgegnete ich, besagen die Ausdrücke Machen und Tun für dich nicht dasselbe[36])?

O nein, erwiderte er; ebensowenig wie „Ins Werk setzen" und „Machen". Denn das habe ich von Hesiod[37]) gelernt, der sagte, keinerlei Werk sei Schande. Gesetzt also, er hätte dergleichen Dinge, wie du sie vorhin anführtest, als Werke bezeichnet und auf sie die Ausdrücke Ins Werk setzen (Herstellen) und Tun angewendet, würde er dann nicht gesagt haben, es bringe niemandem Schande, Schuhe zu flicken oder Fische zu verkaufen oder im Bordell sich feilzubieten? Kannst du das wirklich glauben? Nein, Sokrates, so etwas darf man nicht glauben, vielmehr hielt auch er, dächt' ich, das Machen für etwas anderes als das Tun und das Ins-Werk-setzen, und ein Machen, meinte er, bringe mitunter Schande, wenn es nämlich nicht im Bunde stehe

mit dem Schönen, ein Werk aber bringe nimmermehr Schande. Denn Werk nannte er nur, was schön und nützlich gemacht war, und Werktätigkeit und Tun nur ein derartiges Machen. Und dann muß man noch hinzufügen, daß er nur solcherlei für wirklich Eigenes[38]) gehalten habe, alles Schädliche dagegen für Fremdes. Also auch Hesiod hat aller Wahrscheinlichkeit nach, wie auch sonst jeder Vernünftige, denjenigen besonnen genannt, der das Seinige tut.

11. Mein Kritias, versetzte ich darauf, gleich als du anfingst, war ich mir ziemlich klar darüber, daß du unter dem Eigenen und Seinigen das Gute verstehest, und unter Tun das Machen des Guten. Habe ich doch auch den Prodikos[39]) wer weiß wie oft dergleichen Wortunterscheidungen vortragen hören. Ich habe nun nichts dagegen, daß du es mit den Worten hältst wie es dir beliebt, nur darüber darfst du keine Unklarheit lassen, auf was für eine Sache du deinen jedesmaligen Ausdruck beziehst. Gib also jetzt wieder von vorn ab genauere Bestimmungen. Erklärst du das Tun oder Machen oder wie auch immer benannte Hervorbringen des Guten für Besonnenheit[40])?

Jawohl, sagte er.

Also nicht wer das Schlechte, sondern wer das Gute tut, ist besonnen?

Du aber, erwiderte er, mein Bester, bist du nicht der gleichen Ansicht?

Laß das gut sein, sagte ich; denn noch gilt es nicht meine Meinung zu prüfen, sondern das, was du jetzt behauptest.

Nun wohl, sagte er; ich behaupte, daß derjenige, der nicht Gutes, sondern Schlechtes tut, nicht besonnen ist, daß dagegen der, welcher Gutes und nicht Schlechtes tut, besonnen ist. Denn meine deutliche Erklärung lautet dahin, daß das Tun des Guten Besonnenheit ist.

Und vielleicht hast du auch ganz recht. Warum 164 S
auch nicht? Worüber ich mich indes wundere, sagte

ich, ist dies: wie kannst du denn nur glauben, besonnene Menschen wüßten nicht, daß sie besonnen sind[41])?

Aber das glaube ich doch gar nicht, erwiderte er.

Ward nicht eben erst, versetzte ich, von dir die Behauptung aufgestellt[42]), es stünde dem nichts im Wege, daß die Meister der Fachkunst auch dann besonnen seien, wenn sie die Sachen anderer machen?

Allerdings ward das behauptet, erwiderte er. Aber was soll das hier?

Nichts. Sage mir nur, ob deiner Ansicht nach ein Arzt, der irgendeinen gesund macht, etwas macht, das ihm selbst sowohl wie auch dem, den er heilt, nützlich ist.

Meiner Ansicht nach, ja!

Tut also der, der dieses tut, nicht seine Schuldigkeit?

Ja.

Wer seine Schuldigkeit tut, ist der nicht besonnen?

Ja, das ist er.

Ist es nun für den Arzt auch notwendig zu wissen, wann er mit Nutzen heilt und wann nicht? Und ebenso für jeden Werkmeister, wann er sich Nutzen versprechen darf von dem Werk, das er vollbringt, und wann nicht?

Vielleicht nicht.

Es kann also vorkommen, versetzte ich, daß ein Arzt, wenn er sein Werk mit Nutzen oder Schaden vollbracht hat, von sich selbst nicht weiß, wie er es vollbracht hat. Gleichwohl hat er, wenn er es mit Nutzen vollbracht hat[43]), deiner Behauptung nach besonnen gehandelt. Oder war das nicht deine Behauptung?

Allerdings.

Also kommt es doch, allem Anschein nach, mitunter vor, daß er, weil nützlich, auch besonnen handelt und besonnen ist und doch von sich selbst nicht weiß, daß er besonnen ist.

12. Aber, mein Sokrates, sagte er, das kann nicht richtig sein. Wenn du also glaubst, es folge aus meinen früheren Zugeständnissen irgendetwas dem Ähnliches, so will ich lieber von ihnen etwas zurücknehmen; ich würde

mich nicht des Bekenntnisses schämen mich damals geirrt zu haben. Das würde mir weit leichter fallen als einzuräumen, ein Mensch, der sich selbst nicht kennt, sei besonnen. Denn fast möchte ich sagen, die Besonnenheit sei eben nichts anderes als das Sichselbsterkennen[44]), und ich gebe demjenigen vollen Beifall, der diesen Spruch in Delphi hat anbringen lassen. Denn der Anbringung dieses Spruches lag meiner Ansicht nach der Gedanke zugrunde, daß er eine Begrüßung des Gottes an die Eintretenden sein sollte anstelle des „Sei willkommen", gleichsam als sei es mit dieser Begrüßung „Sei willkommen" nicht ganz richtig bestellt und als müsse an die Stelle dieses gegenseitigen Wunsches ein anderer treten, nämlich „Erkenne dich selbst". So begrüßt denn der Gott die in das Heiligtum Eintretenden in anderer Weise als die Menschen einander gemeinhin grüßen, im Sinne nämlich des Stifters der Inschrift[45]), wie mir scheint. Und was er dem jeweilig Eintretenden zuruft, ist eigentlich nichts anderes als dies: „Sei besonnen". Nur drückt er sich, als Wahrsager, allerdings etwas rätselhaft aus. Denn das „Erkenne dich selbst" und das „Sei besonnen" besagen im Grunde ganz dasselbe, wie die buchstäbliche Bedeutung (die Etymologie) es bezeugt[46]) und ich nicht 165 S
minder. Allerdings liegt es nahe beides für verschieden zu halten, wie denn diejenigen, welche die späteren Sprüche im Tempel angebracht haben, nämlich das „Nimmer zu viel" und das „Bürgschaft bringt Leid" meiner Meinung nach tatsächlich in diesen Irrtum verfallen sind. Sie hielten nämlich das „Erkenne dich selbst" für einen Rat und nicht für einen huldvollen Gruß des Gottes an die Eintretenden. So wollten denn auch sie dem Tempel nicht minder nützliche Ratschläge weihen, und demgemäß brachten sie denn diese ihre Inschriften dort an. Weshalb sage ich nun alles dies, mein Sokrates? Aus folgendem Grunde. Alles früher Gesagte will ich dir preisgeben; denn vielleicht hast du, vielleicht aber auch habe ich mich darüber richtiger geäußert: vollständig

überzeugend war nichts von dem, was wir gesagt haben. Jetzt aber bin ich bereit dir Rede und Antwort zu stehen, wenn du nicht zugibst, daß Besonnenheit und Selbsterkenntnis ein und dasselbe seien.

13. Aber, mein Kritias, du stellst dich ja gegen mich gerade so an, als bezögen sich meine Fragen auf Dinge, über die ich selbst vollständig aufgeklärt zu sein behaupte, und als hinge dein Zugeständnis ganz von meinem Belieben ab. Da irrst du dich aber sehr. Nein, gerade weil ich selbst kein Wissen davon besitze, untersuche ich jedesmal gemeinsam mit dir den fraglichen Punkt. Erst also muß ich die Sache bei mir erwägen; dann bin ich bereit zu sagen, ob ich beistimme oder nicht. Halt also inne, bis ich mir die Sache überlegt habe.

So überlege denn, erwiderte er.

Nun, ich bin schon dabei, versetzte ich. Wenn die Besonnenheit darin besteht, daß man etwas erkennt, so ist sie offenbar ein Wissen und also ein Wissen von etwas. Oder nicht?

Das ist sie, erwiderte er, und zwar eine Kenntnis seiner selbst.

Ist nicht, fuhr ich fort, auch die Heilkunst ein Wissen, und zwar in Sachen der Gesundheit?

Gewiß.

Gesetzt also, sagte ich, du fragtest mich, welchen Nutzen uns die Heilkunst in ihrer Eigenschaft als Kennerin der Gesundheit bringe und welche Leistung sie vollbringt, so würde ich antworten: sie bringt keinen geringen Nutzen, denn sie vollbringt ein schönes Werk, sie verhilft uns zur Gesundheit. Gibst du das zu?

Ja.

Und wenn du hinsichtlich der Baukunst, also der Kunde des Häuserbaues, die Frage an mich richtetest: Was für ein Werk schafft sie deiner Meinung nach? so würde ich antworten: Wohnungen. Und ebenso auch bei den übrigen Künsten. Dies laß uns nun auch auf die Besonnenheit anwenden. Du behauptest ja doch,

Kritias, sie sei die Kenntnis seiner selbst; also mußt du auch, wenn befragt, imstande sein darüber Auskunft zu geben, was die Besonnenheit, als Kenntnis seiner selbst, für ein schönes und preiswürdiges Werk vollbringt. Wohlan denn, so sage es.

Aber, Sokrates, sagte er, du verfährst nicht richtig bei der Untersuchung. Denn diese Art des Wissens ist ihrer Natur nach den andern Arten nicht ähnlich, so wenig wie die andern Arten hinwiederum einander. Du aber führst die Untersuchung als wären sie einander ähnlich, denn, fuhr er fort, gib mir doch für die Rechenkunst oder für die Geometrie ein Werk an von der Art, wie Häuser für die Baukunst und Kleider für die Weberkunst oder andere dergleichen Werke, wie sie jeder in Menge von zahlreichen Künsten aufzählen könnte. Kannst du mir auch für jene ein derartiges Werk aufweisen? 166 St
Das wirst du schwerlich können.

Da erwiderte ich; Du hast recht. Aber das kann ich dir aufweisen, auf welchen von dem Wissen selbst verschiedenen Gegenstand sich ein jedes dieser Wissensfächer bezieht. So hat es z. B. die Rechenkunst mit dem Geraden und Ungeraden zu tun, nach ihrem Größenverhältnis zu sich und zu einander[47]). Nicht wahr?

Gewiß, erwiderte er.

Und dabei ist doch das Ungerade und Gerade etwas anderes als die Rechenkunst selbst.

Unleugbar.

Und die Gewichtskunde (Statik) hat es doch mit dem schweren und leichten Gewicht zu tun; das Schwere und Leichte aber ist doch etwas anderes als die Gewichtskunde selbst. Gibst du das zu?

Ja.

So gib denn nun auch von der Besonnenheit an, auf welchen von der Besonnenheit selbst verschiedenen Gegenstand sie sich bezieht.

14. Das ist es eben, worauf es ankommt, mein Sokrates. Du bist jetzt mit deiner Forschung eben an dem

Punkt angelangt, in dem sich die Besonnenheit von allen Wissensfächern unterscheidet. Bei deinem Suchen aber hast du nur eine gewisse Ähnlichkeit mit den anderen im Auge. Aber so liegt die Sache nicht, sondern bei den anderen ist der Gegenstand des Wissens durchweg ein verschiedener, nicht ein ihnen gleicher Gegenstand; dagegen ist sie allein ein Wissen sowohl der andern Wissensfächer wie auch ihrer selbst[48]). Und das ist dir gewiß auch recht wohlbekannt, aber du bleibst, scheint mir, bei dem Verfahren, das du eben erst ableugnetest: du versuchst mich nämlich zu widerlegen, unbekümmert um die Sache selbst, um die es sich handelt.

Welche Bosheit! entgegnete ich. Gesetzt auch, ich widerlegte dich wirklich, wie kannst du glauben, ich widerlegte dich in irgendwelcher anderen Absicht, als in welcher ich auch in gewissenhafter Prüfung mich selbst fragen würde, wie ich über eine Sache urteilen soll, aus Furcht, ich könnte etwa, ohne es zu merken, mir einbilden etwas zu wissen, während ich es doch nicht weiß. Und auch jetzt gebe ich dir mein Wort, daß ich nichts anderes tue als die Sache zu prüfen, zunächst um meiner selbst willen, vielleicht aber auch um derer willen, die mir nahe stehen. Oder meinst du nicht, es liege sozusagen im gemeinsamen Interesse aller Menschen, daß die wahre Natur jedes vorhandenen Dinges offenbar werde[49])?

Ganz entschieden, Sokrates.

So gib denn gutes Mutes, sagte ich, mein Bester, deine Meinung über das Gefragte kund und laß es dir gleichgültig sein, ob Kritias oder Sokrates es ist, der widerlegt wird[50]). Richte dein Augenmerk lediglich auf die Sache selbst und prüfe, wohin eine Widerlegung führen wird.

Nun gut, versetzte er, ich werd' es so halten; denn du forderst nichts Unbilliges.

So sage denn, fuhr ich fort, wie urteilst du über das Wesen der Besonnenheit?

15. Mein Urteil, sagte er, ist folgendes: sie ist im Unterschied von allen anderen Arten des Wissens diejenige Art, welche sowohl über sich selbst wie über die anderen Wissensfächer[51]) Bescheid weiß.

Wird sie nicht auch, fuhr ich fort, das Wissen der Unwissenheit sein, wenn anders sie das des Wissens ist[52])?

Allerdings, sagte er.

Der Besonnene also wird der einzige sein, der einer- 167 S
seits sich selbst erkennt und imstande ist durch Prüfung festzustellen, was er wirklich weiß und was nicht, anderseits fähig ist auch ebenso bei den anderen durch Prüfung zu erkunden, was einer weiß und, wenn anders er es weiß, es auch zu wissen glaubt, und was er hinwiederum zu wissen glaubt, ohne es doch zu wissen. Kein anderer vermag das. Es ist also das Besonnensein und die Besonnenheit und das Sichselbsterkennen nichts anderes als das Wissen dessen, was man weiß und was man nicht weiß. So meinst du es doch?

Allerdings, sagte er.

So wollen wir denn — zum dritten und letzten Male[53]) — wieder gleichsam von vorn anfangen und prüfen, erstens ob das wirklich statthaben kann oder nicht, daß man von dem, was man weiß und was man nicht weiß, auch weiß, daß man es weiß und daß man es nicht weiß; sodann, wenn es wirklich möglich ist, welchen Nutzen wir davon haben werden, daß wir es wissen.

So gilt es denn, erwiderte er, die Sache zu prüfen.

Wohlan denn, sagte ich, Kritias, sieh zu, ob du mehr in der Lage bist darüber Auskunft zu geben als ich; denn ich bin dazu nicht in der Lage. Und soll ich dir sagen, inwiefern nicht?

Natürlich, sagte er.

Wenn du, fuhr ich fort, mit deinen soeben aufgestellten Behauptungen recht hast, macht dann nicht alles dies zusammen eine einzige Wissenschaftsart aus, die nichts anderes als sich selbst und die anderen Wissens-

fächer, und zugleich auch die Unwissenheit zu ihrem Gegenstand hat?

Allerdings.

So mache dir denn klar, mein Freund, welche Ungereimtheiten wir damit vorzubringen im Begriff stehen. Denn wenn du auf andern Gebieten dasselbe Untersuchungsverfahren einschlägst, so wirst du, denke ich, bald dahinter kommen, daß du dich auf Unmögliches einläßt.

Wieso denn und in welchen Gebieten?

In folgenden. Erwäge bei dir, ob es wohl eine Art von Sehkraft gibt, die nicht sieht, was jede andere Sehkraft sieht, sondern zum Gegenstand ihres Sehens nur sich selbst und die übrigen Arten der Sehkraft nebst der Nichtsehkraft hat, also keine Farbe sieht, obschon sie Sehkraft ist, wohl aber sich selbst und die anderen Arten von Sehkraft. Glaubst du, daß es eine solche gibt?

Nein, beim Zeus, ich nicht.

Und was meinst du zu einem Gehör, das keinen Laut hört, wohl aber sich selbst und die andern Arten von Gehör und das Nichtgehör hört?

Auch dies ist unmöglich.

Nun dehne die Betrachtung ganz allgemein auf alle Sinneswahrnehmungen aus und frage dich: gibt es eine Wahrnehmung, die zwar die (andern) Wahrnehmungen und sich selbst wahrnimmt, von dem aber, was die anderen Sinneswahrnehmungen wahrnehmen, nichts wahrnimmt?

Mir scheint das unglaublich.

Aber kannst du dir eine Begierde denken, die nicht etwa eine Begierde nach irgendwelcher Lust ist, wohl aber nach sich selbst und den übrigen Begierden?

Gewiß nicht.

Noch auch ein Wollen, glaub' ich, das nicht irgend etwas Gutes will, sondern sich selbst und die andern Arten des Wollens will.

Nein doch.

Und kannst du eine Art der Liebe nennen, die nicht etwa irgend etwas Schönes liebt, sondern nur sich selbst und die anderen Arten der Liebe?

Nein, sagte er, ich nicht.

Und hast du schon je eine Furcht bemerkt, die sich 168 S
selbst und die anderen Arten der Furcht fürchtet, von dem Furchtbaren aber ganz und gar nichts fürchtet?

Das ich nicht wüßte, erwiderte er.

Und etwa eine Meinung, die eine Meinung der Meinungen und ihrer selbst wäre, von dem aber, was die anderen Meinungen meinen, nichts meint?

Nimmermehr.

Dagegen soll es unserer Behauptung nach ein Wissen geben, das so geartet ist, daß es ein Wissen nicht etwa irgendwelchen Lehrgebietes ist, wohl aber ein Wissen seiner selbst und der anderen Wissensfächer?

So lautet allerdings unsere Behauptung.

Angenommen nun, dem wäre wirklich so, wäre das nicht etwas kaum Begreifliches? Denn noch wollen wir nicht bestimmt versichern, daß es nicht so ist, sondern wollen erst noch erwägen, ob es so ist.

Du hast recht.

16. Wohlan denn. Dies Wissen ist doch wohl ein Wissen von irgend etwas und schließt seiner Natur nach die Beziehung auf irgend etwas in sich. Nicht wahr?

Gewiß.

Ist nun nicht auch das Größere seiner Natur nach von der Art, daß es größer ist als irgend etwas? Behaupten wir das nicht?

Ja.

Also doch größer als irgend etwas Kleines, wenn anders es größer ist.

Unbedingt.

Gesetzt nun, wir fänden etwas Größeres, was größer ist als die anderen Arten des Größeren und als es selbst, nicht aber größer als irgend etwas von dem, im Verhältnis zu welchem jene anderen Arten des Größeren größer sind,

so würde sich für dieses die unabweisliche Folgerung ergeben, daß es, wenn anders es größer ist als es selbst, auch kleiner ist als es selbst[54]). Oder nicht?

Ganz unbedingt, sagte er, Sokrates.

Also auch, wenn etwas das Doppelte ist von den anderen Doppelten und von sich selbst, so muß es, um das Doppelte von sich und den anderen zu sein, zugleich die Hälfte sein, denn ein Doppeltes ist es ja nur im Verhältnis zur Hälfte[55]).

Richtig.

Und wenn es mehr ist als es selbst, muß es dann nicht weniger sein, und wenn schwerer, dann auch leichter, und wenn älter, dann auch jünger? Und wird nicht so in allen den Fällen, wo etwas seine notwendige Beziehung auf sich selbst hat, es seinem Wesen nach eins sein mit dem, worauf es diese seine Beziehung hat? Ich meine das so: das Gehör, behaupten wir doch, ist ein Hören von nichts anderem als von einem Klang. Nicht wahr?

Ja.

Wenn es also sich selbst hören soll, so muß es doch einen Klang haben, um sich selbst zu hören. Denn wie sollte es sonst (sich selbst) hören?

Ganz unbedingt.

Und die Sehkraft, mein Bester, muß, wenn sie sich selbst sehen soll, irgendwelche Farbe haben; denn unmöglich kann die Sehkraft irgend etwas Farbloses sehen.

Gewiß nicht.

Du siehst also, mein Kritias, daß von allem, was wir durchgegangen haben, es teils sich als ganz unmöglich herausstellt, teils starkem Zweifel unterliegt, ob es seine notwendige Beziehung auf sich selbst haben könne. Denn bei Größen und Mengen ist es ganz unmöglich. Oder nicht?

Gewiß.

Was aber Gehör und Gesicht und überdies Bewegung und Wärme und alles derartige anlangt, so gibt es gar

manche, denen darüber Zweifel aufsteigen möchten, ob z. B. die Bewegung sich selbst bewege und die Hitze sich selbst erhitze, vielleicht gibt es aber auch solche, die nicht daran zweifeln. Es bedarf also, mein Bester, eines 169 S
Mannes von ganz außerordentlicher Begabung, der eine alles umfassende und hinlänglich scharfe Bestimmung darüber geben kann, ob mit einziger Ausnahme des Wissens nichts von dem Seienden eine natürliche Beziehung auf sich selbst hat[56]), sondern immer nur auf ein anderes, oder ob sich auch sonst noch einiges findet, wo dies der Fall ist, während es bei anderen wieder nicht der Fall ist; und ferner, wenn es einiges gibt, was seine Beziehung auf sich selbst hat, ob dazu auch das Wissen gehört, von dem wir ja doch behaupten, es sei Besonnenheit. Ich nun traue mir nicht die Kraft zu dies zu entscheiden. Darum kann ich auch nicht mit Sicherheit sagen, ob das möglich ist, daß es ein Wissen des Wissens gebe, so wenig wie ich anderseits, falls es wirklich ein solches geben sollte, mich dazu entschließen kann dies anzuerkennen, ohne zuvor darüber klar geworden zu sein, ob dasselbe auf Grund dieser seiner Beschaffenheit uns auch irgendwelchen Nutzen bringe oder nicht. Denn daß die Besonnenheit etwas Nützliches und Gutes sei, das sagt mir eine innere Stimme. Du nun, Sohn des Kallaischros — denn du vertrittst ja den Satz, die Besonnenheit sei eben dies, ein Wissen des Wissens und zugleich auch der Unwissenheit — gib zunächst den Beweis dafür, daß das, was ich jetzt eben sagte, möglich sei, sodann, daß es nicht nur möglich, sondern auch nützlich sei. Damit würdest du mir alle Gewähr geboten haben, daß du das Wesen der Besonnenheit richtig bestimmst.

17. Als Kritias diese Worte vernommen und meiner Verlegenheit gewahr geworden war, da wollte mir's scheinen, als erginge es ihm wie denen, die andere sich gegenüber gähnen sehen: wie diese nämlich auch ihrerseits ins Gähnen verfallen, so sah er sich durch meine Verlegenheit genötigt sich auch seinerseits der Verlegen-

heit gefangen zu geben. Sonst stets von Beifall begleitet, schämte er sich jetzt vor den Anwesenden, und wenn er einerseits mir nicht zugeben wollte, daß er unfähig sei meiner Aufforderung zu klarer Erläuterung der Sache zu genügen, so gab er anderseits nur ganz unklare Antworten, bemüht, seine Verlegenheit zu verschleiern. Um nun die Untersuchung nicht ins Stocken geraten zu lassen, sagte ich:

Nun, Kritias, wenn es dir recht ist, wollen wir vor der Hand den Satz einräumen, es sei möglich, daß es ein Wissen des Wissens gebe und wollen später gelegentlich untersuchen[57]), ob es sich damit so verhält oder nicht. Also wohlan, auch angenommen dies sei in der Tat möglich, inwiefern macht uns denn dieses mehr fähig zu wissen, was man weiß und was nicht? Denn dieses, behaupten wir doch, sei das Sichselbsterkennen und Besonnensein. Nicht wahr?

Allerdings, erwiderte er, und das ergibt sich auch aus der Sache selbst. Denn hat jemand ein Wissen, welches sich selbst erkennt, so wird er selbst von solcher Beschaffenheit sein wie das, was er besitzt. Besitzt einer z. B. Geschwindigkeit, so ist er geschwind, und wenn Schönheit, schön, und wenn Erkenntnis, erkennend. Hat einer also eine Erkenntnis, die sich selbst erkennt, so wird er doch wohl ein sich selbst Erkennender sein[58]).

Das bestreite ich nicht, erwiderte ich, daß einer, wenn er das sich selbst Erkennende hat, sich auch selbst erkennen werde. Aber wenn er dies hat, warum muß er denn dann notwendig wissen, was er weiß und was er nicht weiß?

o St. Weil, Sokrates, dies mit jenem ganz identisch ist.

Mag sein, sagte ich. Aber ich kann nun einmal nicht, scheint's, aus meiner Haut heraus. Denn jetzt verstehe ich schon wieder nicht, wie das Wissen dessen, was man weiß und was man nicht weiß, gleich sein soll[59]) mit dem bloßen Wissen.

Wie meinst du das? sagte er.

So, sagte ich: Ein Wissen, dessen Gegenstand nur das Wissen ist, kann das wohl irgendwie mehr feststellen, als daß das eine von jenen beiden[60]) ein Wissen ist, das andere aber ein Nichtwissen?

Nein, nur soviel.

Ist nun Wissen und Nichtwissen des Gesunden ein und dasselbe mit dem Wissen und Nichtwissen des Gerechten?

Nimmermehr.

Vielmehr ist das eine, dächt' ich, Heilkunde, das andere Staatskunst. Dagegen ist deine Bestimmung bloßes Wissen für sich.

Allerdings.

Wenn also einer nicht außerdem noch über das Gesunde und das Gerechte Bescheid weiß, sondern nur das Wissen erkennt, da er nur davon ein Wissen hat, so würde er von sich und von anderen allerdings wissen, daß er etwas weiß und daß er irgendein Wissen hat. Nicht wahr?

Ja.

Aber was er erkennt, wie sollte ihm das durch dieses Wissen kund werden? Denn das Gesunde erkennt er ja doch durch die Heilkunde, nicht aber durch die Besonnenheit, das Harmonische durch die Musik, nicht aber durch die Besonnenheit, den Häuserbau durch die Baukunde, nicht aber durch die Besonnenheit und so weiter. Oder nicht?

Offenbar.

Die Besonnenheit aber, wenn anders sie nur ein Wissen des Wissens ist, wie kann sie ihm dazu verhelfen zu wissen, daß er das Gesunde erkennt oder den Häuserbau?

Unmöglich.

Wer aber dieses nicht weiß, der wird also nicht wissen, was er weiß, sondern nur, daß er weiß.

So scheint es.

18. Demnach würde also Besonnensein und Besonnenheit nicht darin bestehen, daß einer weiß, was er weiß und was er nicht weiß, sondern nur darin, daß er weiß und daß er nicht weiß. Scheint es nicht so?

Allerdings.

Er wird also auch nicht imstande sein einen anderen, der etwas zu wissen behauptet, daraufhin auszuforschen, ob er wirklich weiß was er zu wissen vorgibt oder ob er es nicht weiß, sondern nur so viel wird er vermutlich erkennen, daß er irgendein Wissen besitzt, worauf aber das Wissen sich bezieht, das wird die Besonnenheit ihm nicht kundtun.

Allerdings nicht.

Er wird also weder imstande sein einen angeblichen Arzt, der in Wahrheit gar keiner ist, von dem wirklichen Arzt zu unterscheiden, noch irgendeinen Fachkundigen von dem Nichtfachkundigen. Laß uns das durch folgende Betrachtung klarmachen: wenn der Besonnene oder sonst einer den wirklichen Arzt von dem, der es nicht ist, unterscheiden will, wird er es nicht folgendermaßen machen? Von der Heilkunde wird er sicherlich nicht mit ihm reden, denn der Arzt versteht ja unserer Behauptung zufolge[61]) nichts anderes als das Gesunde und das Kranke. Oder nicht?

Ja, so ist es.

Über das Wissen aber weiß er nichts, sondern dieses kam unserer Bestimmung nach nur der Besonnenheit zu.

Ja.

171 St. Auch von der Heilkunde weiß demnach der Arzt nichts, da ja die Heilkunde in der Tat ein Wissen ist.

So ist es.

Daß nun der Arzt irgendein Wissen besitzt, das wird der Besonnene allerdings erkennen, aber wenn er nun erkunden will, was für eines es ist, muß er dann nicht seinen Blick auf die Gegenstände richten, auf die sich dies Wissen bezieht? Oder fordert nicht die Begriffsbestim-

mung jedes Fachwissens neben der Angabe, daß es ein Wissen sei, auch die weitere, was für ein Wissen es sei, d. h. worauf es sich beziehe[62])?

Allerdings.

Und die Heilkunde wurde doch zum Unterschied von den anderen Wissensfächern durch die Bestimmung gekennzeichnet, daß sie ein Wissen vom Gesunden und Kranken sei.

Ja.

Nun muß doch, wer über die Heilkunde klar werden will, sein Augenmerk auf das richten, worin ihre Aufgabe besteht, nicht aber auf das, was außerhalb derselben liegt, denn damit hat sie nichts zu schaffen.

Gewiß nicht.

An das Gesunde also und Kranke wird sich derjenige halten, der in richtiger Weise erkunden will, inwiefern der Arzt wirklich heilkundig ist.

So scheint es.

Also an das, was innerhalb dieses Gebietes behauptet oder getan wird, wird er sich halten und prüfen, ob einerseits das Behauptete der Wahrheit entspricht, anderseits das Getane auch richtig getan wird?

Notwendigerweise.

Kann nun irgend jemand ohne die Heilkunde sich über eines von diesen beiden ein richtiges Urteil bilden?

Gewiß nicht.

Weder sonst irgendwer, scheint es, ausgenommen der Arzt, noch auch der Besonnene. Denn er wäre dann nicht nur besonnen, sondern auch Arzt.

So ist es.

Kein Zweifel also. Wenn die Besonnenheit lediglich Wissen des Wissens und der Unwissenheit ist, so wird sie nicht imstande sein den wirklich kundigen Arzt zu unterscheiden von dem nichtkundigen, der sich aber anmaßt oder einbildet kundig zu sein, und ebenso steht es mit der Beurteilung der auf allen anderen Gebieten Fach-

kundigen, ausgenommen den eigenen Fachgenossen, wie bei den anderen Künsten auch.

Offenbar, sagte er.

19. Welchen Nutzen könnte uns also, fuhr ich fort, mein Kritias, die Besonnenheit noch bieten, wenn es mit ihr so bestellt ist? Wüßte nämlich, wie wir anfangs voraussetzten[63]), der Besonnene, was er weiß und was er nicht weiß, wüßte er also, daß er das erstere weiß, das andere nicht weiß, und wäre er demzufolge imstande auch einen anderen, der in der nämlichen Verfassung wäre, durch Prüfung herauszuerkennen, dann wäre es uns, behaupten wir, von größtem Nutzen besonnen zu sein. Denn dann würden wir, aller Fehler überhoben, unser Leben durchwandeln, wir selbst, die wir im Besitze der Besonnenheit wären, wie auch alle anderen, die unter unserer Herrschaft stünden. Denn nicht nur wir selbst würden dann uns nicht unterfangen irgend etwas zu tun, was wir nicht verstünden, vielmehr die Sachverständigen herausfinden und ihnen es überlassen, sondern auch den von uns Beherrschten würden wir nicht gestatten etwas anderes zu tun als das, was, wenn getan, dem Zwecke genau entspricht; dieses eben wäre nichts anderes als das, wovon sie ein Wissen besäßen[64]). Und so würde dank der Besonnenheit es sowohl mit jedem einzelnen Hause auf das Beste bestellt sein wie auch mit der Verwaltung des Staates. Denn wo die Fehlerquelle verstopft ist und jede
72 St. Handlung von richtiger Einsicht geleitet wird, da muß es mit denjenigen, die in solcher Lage sind, unfehlbar wohlbestellt sein, und wenn dies, dann müssen sie auch glücklich sein. Würde dies nicht, mein Kritias, die Tonart sein, in der wir von der Besonnenheit sprächen, wenn wir darlegten, ein wie großes Gut es wäre zu wissen was einer weiß und was er nicht weiß?

Ja sicherlich auf diese Weise, sagte er.

Nun aber, sagte ich, siehst du, daß sich uns nirgends ein Wissen von dieser Art kundgegeben hat.

Allerdings, erwiderte er.

Hat nun, fuhr ich fort, die Besonnenheit in der Gestalt, in der wir sie jetzt gefunden, nämlich als Wissen des Wissens und der Unwissenheit, nicht wenigstens das Gute, daß, wer sie besitzt, was er auch immer lernen mag, leichter lernen wird und daß ihm sich alles deutlicher darstellen wird, weil nun zu allem, was er lernt, auch noch die Erkenntnis des Wissens hinzukommt? Und auch die anderen wird er doch hinsichtlich dessen, was er selbst gelernt hat, mit besserem Erfolge prüfen, während die, welche die Prüfung ohne diese Beigabe vornehmen, dies mit schwächerer Kraft und geringerem Erfolge tun werden? Nicht wahr, mein Freund, dies etwa dürfte der Gewinn sein, den uns die Besonnenheit bringt; wir aber wollen höher hinaus mit ihr und wollen mehr aus ihr machen als sie tatsächlich ist?

Das dürfte wohl zutreffen, sagte er.

20. Vielleicht, erwiderte ich; vielleicht aber war es eine unfruchtbare Untersuchung, die wir angestellt haben. Diese Vermutung drängt sich mir auf, weil, wenn die Besonnenheit wirklich von dieser Beschaffenheit ist, gar manches auftaucht, was mir unbegreiflich scheint. Laß uns also, wenn es dir recht ist, unser Zugeständnis gelten, daß ein Wissen des Wissens möglich sei, laß uns weiter auch unsern anfänglichen Satz[65]), die Besonnenheit sei ein Wissen dessen, was man weiß und was man nicht weiß, nicht verwerfen, sondern als gültig anerkennen und nun unter ausdrücklicher Einräumung aller dieser Voraussetzungen noch genauer erwägen, ob sie uns bei solcher Beschaffenheit auch wirklich irgendwelchen Nutzen schaffen wird. Denn was wir zuletzt behaupteten, daß nämlich die Besonnenheit doch ein großes Gut sein müsse, wenn sie bei solcher Beschaffenheit unser Hauswesen sowohl wie unsere Staatsverwaltung leitete, mit dieser Behauptung, mein Kritias, scheinen wir nicht das Richtige getroffen zu haben.

Inwiefern denn? fragte er.

Weil wir, erwiderte ich, zu rasch zugestanden haben,

sie müsse ein großes Gut für die Menschen sein, wenn jeder von uns das täte, was er wirklich versteht, was er aber nicht versteht, andern überließe, die es verstehen.

Und das wäre, warf er ein, kein richtiges Zugeständnis gewesen?

Meiner Ansicht nach nicht, erwiderte ich.

Was du da sagst, Sokrates, ist in der Tat unbegreiflich, erwiderte er.

Ja, beim Hund, entgegnete ich, auch mir will es so scheinen. Im Hinblick eben darauf redete ich vorhin von gewissen Unbegreiflichkeiten, die mir vorschwebten, und sprach die Befürchtung aus, wir wären mit unserer Untersuchung nicht auf dem richtigen Wege. Denn mag
73 St. es auch noch so richtig sein, daß die Besonnenheit von dieser Beschaffenheit ist, so scheint es mir in der Tat doch völlig unklar, was sie uns Gutes schafft.

Wieso denn? Laß hören, damit auch wir erfahren, was du eigentlich meinst.

Ich glaube zwar, erwiderte ich, daß ich nur leeres Stroh dresche; gleichwohl ist es notwendig, das, was einem vorschwebt, genau zu prüfen und es nicht leichtfertig beiseite zu schieben, sofern man nur einigermaßen um sein eigenes Beste besorgt ist.

Solches Wort laß ich mir gern gefallen, entgegnete er.

21. So vernimm denn, sagte ich, meinen Traum, mag er nun durch die hörnerne oder die elfenbeinerne Pforte gekommen sein[66]). Mag nämlich auch bestenfalls die Besonnenheit in ihrer von uns jetzt festgesetzten Gestalt die Herrschaft über uns führen, was wäre die Folge? Würde dann nicht alles in den einzelnen Künsten mit vollem Verständnis gemacht werden? Kein Steuermann, der sich dafür ausgibt, tatsächlich aber keiner ist, würde uns täuschen, auch kein Arzt, kein Feldherr, überhaupt niemand würde, ohne daß wir dahinter kämen, sich den Anschein geben können zu wissen, was er nicht weiß. Und bei solchem Sachverhalt würde sich allerdings für uns ergeben, daß wir körperlich gesünder wären als jetzt

und daß wir in See- und Kriegsnot auf Rettung rechnen könnten und daß all unser Geräte, unsere Kleidung, unser Schuhwerk, kurz alles, was wir brauchen, mit voller Sachkunde angefertigt wäre und noch manches andere, weil wir von wirklichen Werkmeistern bedient würden. Und wenn es dir recht ist, wollen wir einräumen, daß auch die Wahrsagekunst ein Wissen des Zukünftigen[67]) sei und daß die Besonnenheit als Leiterin derselben die Scharlatane nicht aufkommen lassen würde, sondern nur die wirklichen Wahrsager als zuständige Propheten der Zukunft für uns dulden würde. Daß nun das menschliche Geschlecht bei solcher Gestaltung seiner Verhältnisse sich in seinem Tun und Treiben verständig verhalten und verständig leben würde, das begreife ich wohl; denn die Besonnenheit würde als unsere Wächterin nicht dulden, daß die Unwissenheit sich mit eindrängte und sich zu unserem Bundesgenossen machte. Daß es aber bei allem diesem Sachverständnis in unserem Tun auch wirklich wohl mit uns bestellt wäre und wir glücklich wären, davon können wir uns noch nicht überzeugen, mein lieber Kritias.

22. Und doch, entgegnete er, darfst du das verständige Tun nicht verwerfen; denn sonst wirst du schwerlich eine Vollkommenheit des Lebensglücks finden.

So mußt du mir denn noch, erwiderte ich, über eine Kleinigkeit[68]) Auskunft geben: auf was für einen Gegenstand soll ich denn das Verständnis beziehen? Etwa auf das Zuschneiden der Schuhe?

Das wahrlich nicht, beim Zeus!

Aber auf die Bearbeitung des Erzes?

Nein, nein.

Aber auf die von Wolle, Holz und von anderen dergleichen Dingen?

Nein doch.

Also, fuhr ich fort, bleiben wir auch unserem Satz nicht mehr treu, daß der verständnisvoll Lebende glücklich sei. Denn von diesen verständnisvoll Lebenden willst du ja nicht zugeben, daß sie glücklich leben; vielmehr will

es mir scheinen, du trennst den Glücklichen von denen, die in Beziehung auf bestimmte Dinge verständnisvoll leben. Und vielleicht zielst du dabei auf den vorhin von
74 St mir Genannten hin, auf ihn, der alles Zukünftige weiß, auf den Wahrsager[69]). Meinst du diesen oder einen anderen?

Diesen sowohl, entgegnete er, wie auch manchen anderen.

Wen denn? fragte ich. Doch nicht etwa gar eine Art Wundermann, der neben dem Zukünftigen auch alles Vergangene wüßte und alles Gegenwärtige, kurz, dem nichts verborgen wäre? Laß uns nun einmal annehmen, es gäbe einen solchen — denn einen, der noch verständnisvoller lebte wirst du schwerlich nennen können.

Nein, gewiß nicht.

Nun möcht' ich also noch wissen, welches von allen Wissensfächern ihn glücklich macht; oder tun es alle gleichmäßig?

Dies keineswegs, entgegnete er.

Aber welches denn hauptsächlich? Und was ist es denn, was er vermöge desselben von dem Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen weiß? Etwa das, vermöge dessen er die Brettspielkunde erkennt?

Ach was, Brettspielkunde! sagte er.

Aber das, vermöge dessen er die Rechenkunst kennt?

Geh mir weg damit.

Aber wohl das, vermöge dessen er die Gesundheitslehre kennt?

Das schon eher, erwiderte er.

Aber nun jenes, sagte ich, das ich als das Hauptsächliche bezeichne, welches ist es und was erkennt er durch dieses?

Es ist dasjenige, durch welches er das Gute und Schlechte erkennt[70]).

Du Bösewicht, sagte ich; ewig ziehst du mich im Kreise herum und verheimlichst mir, daß nicht das verständnisvolle Leben es ist, welches das Wohlverhalten und das Glücklichsein verbürgt, auch nicht das Leben

nach allen übrigen Wissensfächern zusammengenommen[71]), sondern nur das nach diesem einen, dem Wissen nämlich vom Guten und Schlechten. Denn, mein Kritias, wenn du dieses Wissen von den übrigen Wissensfächern loslösen willst, wird dann die Heilkunde etwa weniger gesund machen, die Schuhmacherkunst weniger gute Schuhe, die Weberkunst weniger gute Kleider liefern, die Steuermannskunst weniger dem Tode im Meere und die Feldherrnkunst weniger dem im Kriege Einhalt tun[72])?

Nein, um nichts weniger, entgegnete er.

Aber, mein lieber Kritias, wenn jenes eine Wissen fehlt, dann ist es auch für uns vorbei mit dem richtigen und wahren Nutzen all jenes einzelnen Fachwissens.

Ich muß dir recht geben.

Aber dieses Wissen ist doch nicht die Besonnenheit (wie wir sie begrifflich bestimmt haben), sondern es ist dasjenige Wissen, dessen Aufgabe es ist uns zu nützen[73]). Denn es ist nicht das Wissen des Wissens und der Unwissenheit, sondern des Guten und Schlechten. Wenn also dieses letztere das nützlichste ist, dann wäre die Besonnenheit etwas anderes als das uns nützliche Wissen.

Warum aber, erwiderte er, sollte sie uns nicht nützlich sein? Denn wenn die Besonnenheit wirklich das Wissen des Wissens ist und das Vorsteheramt über alle anderen Wissensgebiete führt, so würde sie als Herrscherin auch über dieses Wissen vom Guten uns nützlich sein.

Ist sie es auch etwa, versetzte ich, die uns gesund macht, und nicht die Heilkunde? und verrichtet sie die Werke aller übrigen Künste und nicht vielmehr eine jede für sich ihr eigenes Werk? Oder haben wir nicht immer wieder versichert, daß sie lediglich das Wissen vom Wissen und von der Unwissenheit sei und von nichts anderem? Nicht so?

Das läßt sich allerdings nicht leugnen.

Also mit der Herstellung der Gesundheit hat sie nichts zu schaffen.

Sicherlich nicht.

175 St. Denn die Gesundheit fiel in das Gebiet einer anderen Kunst. Oder nicht?

Ja, einer anderen.

Also hat sie auch nichts mit dem Nutzen zu schaffen, mein Bester; denn diese Leistung haben wir soeben einer anderen Kunst zugesprochen. Nicht wahr?

Allerdings.

Wie könnte also die Besonnenheit nützlich sein, da sie doch keinerlei Nutzen bewirkt?

Unmöglich, mein Sokrates, allem Anschein nach[74]).

23. Siehst du nun, mein Kritias, daß meine schon längst vorhandene Furcht wohlbegründet war und daß ich mich mit Recht beschuldigte[75]), meine Betrachtung über die Besonnenheit sei unfruchtbar? Denn schwerlich hätte sich uns dasjenige, was anerkanntermaßen das Allerherrlichste ist, als unnütz herausgestellt, wenn ich irgendwie tauglich wäre für eine fruchtbare Untersuchung. So aber — nun, unsere Kraft versagt eben völlig und wir sind nicht imstande herauszufinden, welchem Stück des Seienden der Namengeber diesen Namen verlieh, den Namen Besonnenheit. Und doch haben wir vieles zugegeben, was nicht streng aus dem Zusammenhang folgte[76]). Denn wir haben zugegeben, daß es ein Wissen des Wissens gebe, ohne daß die strenge Gedankenfolge dies zugelassen oder gar gefordert hätte, und wir haben weiter eingeräumt, daß es vermöge dieses Wissens auch die Leistungen der übrigen Wissensfächer erkenne, auch dies in Widerspruch mit den Forderungen der strengen Gedankenfolge, damit uns nur ja der Besonnene entgegenträte als ein solcher, der von dem, was er weiß, auch die sichere Kenntnis hat, daß er es weiß, und von dem, was er nicht weiß, die sichere Kunde, daß er es nicht weiß. Und dies haben wir noch dazu höchst großmütig zugegeben, ohne auch nur zu beachten, daß es unmöglich sei, das, was man ganz und gar nicht weiß, doch wieder in gewisser Beziehung zu wissen, denn unser Zugeständnis besagt, man wisse hinsichtlich desselben, daß man es

nicht wisse. Indes gibt es, sollte ich meinen, nichts, was sinnloser wäre als dieses. Allein trotz aller dieser Gutmütigkeit und Vermeidung jeder Härte, mit der die Untersuchung von uns geführt worden ist, vermag diese doch der Wahrheit nicht habhaft zu werden, sondern hat sie dermaßen zum Narren gehabt, daß sie das was wir schon sehr bald im Einverständnis miteinander und in gemeinsamem Nachsinnen als das Wesen der Besonnenheit feststellten, in höchst übermütiger Weise als nutzlos erscheinen zu lassen wußte. Was nun mich anlangt, so macht mir das weniger Verdruß; aber für dich, fuhr ich fort, mein Charmides, tut es mir herzlich leid, daß du, nicht nur von Gestalt so schön, sondern auch, was die Seele anlangt, mit so hervorragender Besonnenheit begabt, keinen Nutzen haben sollst von dieser Besonnenheit, und daß sie dir beiwohnen soll, ohne dir im Leben irgendwelchen Dienst zu erweisen. Noch mehr aber verdrießt es mich im Hinblick auf den Zauberspruch, den ich von dem Thraker erlernt habe, daß die Sache, auf die er sich bezieht, so wertlos ist und ich trotzdem so viele Mühe auf ihn verwendete. Ich glaube nun nimmermehr, daß sich das wirklich so verhält, sondern schiebe die Schuld auf mich als auf einen schlechten Forscher. Denn die Besonnenheit halte ich für ein großes Gut, und wenn du sie besitzest, so bist du, wie ich glaube, glücklich zu 176 b
preisen[77]). Prüfe nun, ob du sie besitzest und des Zauberspruches nicht bedarfst; denn besitzest du sie, so möchte ich dir nur um so mehr[78]) raten, mich für einen Schwätzer zu halten und für unfähig irgend etwas in strengem Gedankengange zu erforschen, dich selbst aber, je besonnener du bist, für um so glücklicher zu halten.

Aber, beim Zeus, antwortete Charmides, mein Sokrates, ich weiß weder ob ich sie besitze noch ob ich sie nicht besitze. Denn wie sollte ich denn Bescheid wissen über eine Sache, über deren wahre Bedeutung selbst ihr nach deinem Bekenntnis nicht imstande seid zur Klarheit zu gelangen? Indes, mein Sokrates, ich

traue dir nicht recht und glaube meinerseits durchaus des Zauberspruches zu bedürfen, und, soweit es auf mich ankommt, bin ich ohne weiteres bereit mich von dir so lange besprechen zu lassen, bis du dich selbst für befriedigt erklärst.

Gut, versetzte Kritias, mein Charmides, so folge deinem Vorhaben. Mir wirst du damit den Beweis liefern, daß du besonnen handelst, wenn du dich dem Sokrates zur Besprechung darbietest und keinen Schritt von seiner Seite weichst.

Sei außer Sorge, erwiderte Charmides, ich werde ihm folgen und nicht von ihm lassen; denn es wäre doch arg, wenn ich dir, meinem Vormund, mich nicht fügen und nicht tun wollte, was du von mir verlangst.

Ja, versetzte jener, ich verlange es.

So werde ich es denn tun, erwiderte Charmides, und zwar noch von heute ab.

Nun, ihr beide da, sagte ich, was beratet ihr? Wozu wollt ihr euch schlüssig machen?

Zu nichts, erwiderte Charmides, denn wir haben uns ja bereits schlüssig gemacht.

Also soll ich mich von dir zwingen lassen, versetzte ich, und selbst das Recht der Einrede soll mir versagt sein?

Ja, zwingen werde ich dich, entgegnete er, da dieser da es fordert. Nun mache dich auch deinerseits schlüssig, was du dagegen tun willst.

Von Schlüssigmachen, erwiderte ich, kann hier nicht mehr die Rede sein; denn wenn du etwas zu tun vorhast und Zwang anwendest, welcher Mensch wäre da imstande dir Widerstand zu leisten?

So verzichte denn, sagte er, auch deinerseits auf Widerstand.

Gut, erwiderte ich, das soll geschehen.

Anmerkungen

zum Charmides.

[1]) S. 18. Von den im Dialog auftretenden Personen sind zwei mit Platon verwandt: Charmides, von dem der Dialog den Namen trägt, war der Oheim Platons durch Platons Mutter Periktione, deren Bruder er war, Kritias aber war, als Geschwisterkind mit Charmides, ein Vetter von Platon. Charmides wird hier als noch im Jünglingsalter stehend eingeführt, ein Bild jugendlicher Anmut, bescheiden und dabei hochbegabt. Auch weiter im bürgerlichen Leben sich bewährend, wenn auch wegen einer gewissen Schüchternheit nicht besonders hervortretend, fand er seinen Tod an der Seite des Kritias in den Kämpfen beim Sturze der Dreißig. Kritias, wohlbekannt als führender Politiker in den Zeiten der Oligarchie wie als Dichter und geistvoller Mann, wurde als solcher von Platon geschätzt. Bei Platon tritt er weiterhin noch als Mitunterredner im Timaios auf, sowie als Wortführer in dem nach ihm benannten unvollendeten Dialog Kritias. Charmides wird noch erwähnt im Protagoras (315 A) und im Symposion (222 B). Was aber den Chairephon anlangt, so ist er uns aus der Apologie (20 E) sowie aus dem Gorgias als eng befreundet mit Sokrates bekannt. Auffallend schon durch seine äußere Erscheinung — er war hager und blaß — zog er noch mehr durch seine hastige Leidenschaftlichkeit sowie durch seine Schwärmerei für Sokrates die Aufmerksamkeit auf sich, eine Figur, wie geschaffen für die Komödie, deren Dichter sich dies dankbare Objekt auch nicht entgehen ließen. Nicht bloß Aristophanes (vgl. Wolken 144 ff. 500 ff.), sondern auch Kratinos und Eupolis überschütteten ihn mit reichlichem Spott.

[2]) S. 18. Wem erzählt Sokrates das Gespräch? Nicht etwa, wie die Erklärer anzunehmen scheinen, dem Publikum im allgemeinen, etwa so wie es bei der Republik der Fall ist, vielmehr hat Sokrates einen bestimmten Genossen im Auge, den er nur nicht ausdrücklich als Adressaten eingeführt hat wie den ἑταῖρος im Protagoras. Daß er ihn sich aber als seinen eigentlichen Zuhörer denkt, zeigt sich ganz klar an Stellen wie 154 B ὦ ἑταῖρε, 155 C ὦ φίλε, 155 D ὦ γεννάδα. Denn wem sollte diese Anrede sonst gelten als diesem supponierten Zuhörer?

[3]) S. 18. Die Schlacht bei Potidaia, dieser ursprünglich korinthischen, von Athen abgefallenen Kolonie auf der makedonischen Halbinsel Pallene, fällt in das Jahr 431 v. Chr. Es bedurfte dann noch einer zweijährigen Belagerung, um die Stadt wieder unter athenische Botmäßigkeit zu bringen.

[4]) S. 18. Diese Einleitung erinnert durch eine gewisse Ähnlichkeit der Situation an die gleich lebendige und ansprechende Einleitung zum Lysis.

[5]) S. 19. Vgl. Anm. 2.

[6]) S. 20. Zu diesem neckenden *σμικρόν τι* (dieser Kleinigkeit) vgl. Anm. 73 zu Prot. 328 E meiner Übersetzung und Anm. 67 zu dem vorliegenden Dialog.

[7]) S. 21. Kritias und Charmides waren ebenso wie Platon selbst mit Solon verwandt; denn sie leiteten ihr Geschlecht von Dropides her, dem Bruder des Solon. Von Solons dichterischer Fähigkeit aber zeugen die noch vorhandenen Reste seiner Gedichte

[8]) S. 21. Vgl. Anm. 2.

[9]) S. 22. Vgl. Anm. 2.

[10]) S. 22. Außer an unserer Stelle wird dieser Dichter nur noch von Plutarch de fac. in orbe lun. c. 19 p. 931 E neben Archilochos, Mimnermos, Stesichoros und Pindar als Meliker genannt.

[11]) S. 22. Die Stelle leidet an schwerer Verderbnis der handschriftlichen Überlieferung.

[12]) S. 22. Damit will Sokrates wohl andeuten, daß Charmides nicht gleich seinen Willen hätte kundgeben, sondern sich erst der Geneigtheit des Sokrates dazu hätte versichern sollen.

[13]) S. 23. Eine sehr richtige Maxime. Unsere Spezialisten, obschon im allgemeinen von der Richtigkeit derselben überzeugt, kommen doch mitunter in Versuchung sie unbeachtet zu lassen.

[14]) S. 23. Vgl. Arist. Eth. N. 1102ª 18: „Offenbar muß der Staatsmann bis zu einem gewissen Grade eine Kenntnis der Natur des Geistes besitzen, gerade wie der Arzt, der die Augen kurieren will, auch den ganzen Leib kennen muß."

[15]) S. 23. Der thrakische oder auch getische Zamolxis wurde teils, wie hier, als Gott, teils als hervorragender Weiser und Schüler des Pythagoras verehrt. In sinniger Weise überträgt Sokrates den eigenen Standpunkt auf den thrakischen Gott.

[16]) S. 25. Platon läßt das den Sokrates gewiß nicht ohne einigen Stolz seinerseits sagen, zu dem er auch vollauf berechtigt war, unbeschadet der Diatribe im Theaetet wider den Ahnenstolz (174 E f.).

[17]) S. 25. Was davon noch vorhanden ist, findet sich bei Bergk, Poet. lyr. Gr. 3. Aufl., p. 429 ff. gesammelt. Was den Anakreon anlangt, so hält man das Fragment 57 bei Bergk p. 1025 für gerichtet an den Kritias.

[18]) S. 25. Vgl. Parm. 126 B. Doch bleibt es zweifelhaft, ob damit der nämliche Pyrilampes gemeint ist.

[19]) S. 25. An dieser Stelle versagen beide führende Hss. Man wird sich also an den Coisl. 155 halten müssen, der *τοῦ σοῦ θείου οὐδείς τῶν κ. τ. λ.* bietet. Ob damit aber die Sache erledigt ist, bleibe dahingestellt.

[20]) S. 26. Auch hier läßt uns der Bodlejanus im Stich. Man hat zwar seinen Spuren folgend durch Konjektur zu helfen gesucht, doch tut man besser sich an die dem Sinne voll genügende Überlieferung der zweiten Handschriftenfamilie zu halten: *δοκεῖς μοι οὐδένα τῶν προγόνων καταισχύνειν.*

[21]) S. 26. Ein skythischer Zauberer, eine Art Simon Magus: beide spielten sich unter anderem als Luftflieger auf.

[22]) S. 27. Dies Eingehen des Charmides auf die Intentionen des Sokrates bei Begriffsbestimmungen hebt sich sehr vorteilhaft ab von der Art, wie z. B. Hippias (im Größeren Hippias) und Menon sich in solchem Falle verhalten.

[23]) S. 28. Alle neueren Herausgeber interpungieren *τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ, ἔν τε ταῖς ὁδοῖς βαδίζειν.* Allein nähere Prüfung zeigt, daß dies keine erträgliche Konstruktion gibt. Das Komma muß vielmehr hinter *πράττειν* gesetzt und *ἡσυχῇ* mit dem folgenden verbunden werden. So hat es richtig schon Heindorf.

[24]) S. 28. Griechisch *ὅμοια γράμματα.* Für diese Bedeutung von *ὅμοιος* vgl. z. B. Thuc. II, 54, 5. VII, 14, 4.

[25]) S. 28. Pankration „Allkampf" ist Bezeichnung für eine Vereinigung von Ring- und Faustkampf, die an die Gewandtheit und Kraft der Kämpfenden die höchsten Anforderungen stellte.

[26]) S. 30. Diese Einschränkung zeigt, daß Sokrates sich der Einseitigkeit der vollzogenen Induktion recht wohl bewußt ist. Sie ist nur durch ausschließliche Berücksichtigung der Ausübung von Kunstfertigkeiten zustande gekommen. Handelt es sich dagegen um Fragen der sittsamen Lebensführung, des Anstandes und der Wohlgezogenheit, so fällt das Urteil ganz anders aus. Auf höfliche, wenn auch unbequeme Fragen, soll man nicht hastig abweisend und polternd antworten, beim Essen und Weintrinken soll man ein maßvolles Tempo einhalten usw. Daß dies ein wesentliches Gebiet der *σωφροσύνη* ist, weiß Sokr. recht wohl, sucht dies aber im folgenden mehr oder weniger zu verschleiern.

[27]) S. 30. Das klingt schon wie eine Art Ankündigung der Selbsterkenntnis als des Wesens der *σωφροσύνη* mit Hinblick auf das was 164 D folgt.

[28]) S. 31. Die Schlußfolgerung ist diese: 1. Alle Besonnenen sind gut, oder m. a. W. die Besonnenheit macht die Menschen gut. 2. Was uns nicht gut macht, ist auch nicht gut. 3. Also: nur, was uns gut macht, ist auch gut. 4. Gesetzt also, die Besonnenheit machte uns nicht gut, so wäre sie auch nicht gut. 5. Sie macht uns aber gut (wie in 1. zugestanden). 6. Also ist sie auch selbst gut. Es wird also hier etwas umständlich und logisch nicht ganz einwandfrei das „gut" von dem Umfang des Begriffes auf den Begriff selbst übertragen.

[29]) S. 31. Od. 17, 347. Daß mit diesem an seiner Stelle sehr menschenfreundlich gemeinten Wort hier nur ein Vexierspiel getrieben wird, bedarf kaum der Erinnerung.

[30]) S. 32. Hierzu vgl. Tim. 72 A *εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τὰ ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν.* Und dazu stelle man noch, was in unserm Dialog 164 D von Kritias bemerkt wird.

[31]) S. 32. Vgl. Phaed. 91 C *ὑμεῖς μέντοι, ἂν ἐμοὶ πείθησθε, σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον.*

[32]) S. 32. Wenn der junge Charmides sich bei aller Bescheidenheit hier gleichsam zum Zensor des Sokrates macht, so ist das sehr bezeichnend für die Selbständigkeit seines Urteils. Vgl. 162 BC.

[33]) S. 33. Hierzu vgl. Alc. I, 127 B ff. Im übrigen wecken diese Worte unwillkürlich die Erinnerung an den Sophisten Hippias, wie ihn uns Pl. im Kl. Hippias 368 BC schildert.

[34]) S. 33. Vgl. 161 C.

[35]) S. 34. Kritias hat es vielleicht seinerseits von Sokrates selbst, denn die bald folgende Identifizierung der Besonnenheit mit der Selbsterkenntnis hat sokratisches Gepräge. Vgl. Alc. I, 131 B. 133 D. Daß es sich hier um irgend eine Mystifikation handelt, ist schwerlich zu bezweifeln.

[36]) S. 35. Aristoteles unterscheidet Eth. N. 1140[a] 1 ff. u. ö. zwischen *πράττειν* und *ποιεῖν* ähnlich wie wir zwischen Handeln und Machen: beim Handeln fallen Tätigkeit und Ziel in der Handlung selbst zusammen, beim Machen trennen sich Tätigkeit und Ziel: neben der Tätigkeit kommt es da immer auf das von ihr abgetrennte Ergebnis, auf das *ἔργον* an. Anders in unserer Stelle, die mit den Ausdrücken nur spielt. Es werden hier *πράττειν* und *ἐργάζεσθαι* einander gleichgesetzt als Tätigkeiten, die ein schönes (sichtbares) Werk, ein *ἔργον* im prägnanten Sinne herstellen, während *ποιεῖν* der allgemeine Ausdruck für jede Tätigkeit auch niedrigster Art ist. Zu *ποιεῖν* und *ἐργάζεσθαι* vgl. den Kleinen Hippias 373 D f.

[37]) S. 35. Vgl. Hes. W. u. T. 311. Der Sinn der Stelle wird dabei verdreht. Hesiod will sagen: „Arbeiten bringt keinerlei Schande".

[38]) S. 36. Dies Eigene (*οἰκεῖα*) wird hier ganz wie im Lysis 222 C im Sinne des Guten genommen.

[39]) S. 36. Synonymik war das Spezialgebiet des darüber oft vom plat. Sokrates gehänselten Prodikos.

[40]) S. 36. Vgl. 174 B.

[41]) S. 37. Damit zielt Sokr. offenbar darauf hin, die Besonnenheit mit der Selbsterkenntnis in Zusammenhang zu bringen.

[42]) S. 37. Vgl. 163 A.

[43]) S. 37. Man denke an den Steuermann im Gorgias. Vgl. meine Plat. Aufs. p. 157 ff. Es liegt darin der Unterschied von Fachkenntnis und Weisheit. Die letztere ist es allein, die Einsicht hat in den wirklichen Endzweck aller Dinge: sie ist das Wissen des Guten und Schönen.

[44]) S. 38. Vgl. Alc. I, 131 A ff. 133 C und Tim. 72 A.

[45]) S. 38. Vgl. Prot. 343 B. Wer es gestiftet, läßt sich nicht sagen. Manche nannten den Lakedaimonier Cheilon, andere die erste Priesterin Phemonoe.

[46]) S. 38. Das Wort *σωφρονεῖν* nämlich bedeutet „gesunden Sinnes sein", d. h. „besonnen sein".

[47]) S. 40. Also 1. des Geraden zum Geraden, 2. des Ungeraden zum Ungeraden, 3. des Geraden zum Ungeraden.

[48]) S. 41. Hier tritt also scheinbar unvermerkt an die Stelle des obigen (165 C) *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ* das *ἐπιστήμη ἑαυτῆς*. Daß dies aber weder eine Erschleichung noch eine bloße Nachlässigkeit ist, zeigt einerseits ein Blick auf die Sache selbst — denn wodurch sonst kann ich mir über den Endzweck all meines Wissens Rechenschaft geben als durch Selbsterkenntnis — anderseits wird 169 E von Kritias ausdrücklich und unter Beistimmung des Sokr. bemerkt *ὅταν*

γνῶσιν αὐτὴν αὐτῆς τις ἕξη, γιγνώσκων που αὐτὸς ἑαυτὸν ἔσται. Vgl. Sext. Emp. 581, 25 Bekk.

[49]) S. 41. Eine sehr bezeichnende Bemerkung, der manche ähnliche zur Seite stehen. „Was richtig und wahr zu sein scheint, das muß auch unter allen Umständen gesagt werden," heißt es in den Gesetzen (779E). Und in denselben Gesetzen (821A): „Wenn man eine wissenschaftliche Lehre für schön, wahr, dem Staate zuträglich und der Gottheit durchaus genehm hält, so gibt es keine andere Möglichkeit: man muß sie unbedingt kundgeben." Das sieht nicht danach aus, als hätte Platon jemals einer Geheimlehre (abgesehen höchstens von seinem strengen Monotheismus) gehuldigt.

[50]) S. 41. Vgl. Phaed. 91C. Rpl. 595C.

[51]) S. 42. Über die *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν καὶ ἑαυτῆς* s. die Einleitung p. 7ff. Dazu vgl. 168A, wo es von Sokr. selbst als noch diskutierbar bezeichnet wird, ebenso 169A. Und 169E gibt er ausdrücklich zu, daß Wissen des Wissens und Selbsterkenntnis dasselbe seien.

[52]) S. 42. Die Lehre von der Beherrschung der Gegenteile durch das gleiche Wissen, dem Aristoteles ganz geläufig, spielt schon bei Platon eine ziemliche Rolle. Vgl. meine Plat. Aufs. S. 204.

[53]) S. 42. Griechisch: *τὸ τρίτον τῷ Σωτῆρι* (sc. *Διΐ*): „Die dritte Spende dem Retter Zeus," womit das Trinkopfer nach der Mahlzeit abgeschlossen wurde. Das Wort wird von Pl. öfters angewendet.

[54]) S. 45. Damit wird bekanntlich im Dialog Parmenides ein ausgiebiges Spiel getrieben. Wenn etwas älter wird, so wird es zugleich jünger als es selbst u. dgl., indem das Ding dann nicht mit anderen Dingen, sondern mit sich selbst nach seinen wechselnden Zuständen verglichen wird. Ähnlich steht es mit der in der Republik 430E besprochenen Aporie, die sich aus der Wendung „sich selbst überlegen sein" ergibt, indem diese immer zugleich ein „sich selbst unterlegen sein" voraussetzt. Es sind relative, einander bedingende Bestimmungen, zu dialektischen Spielen sehr geeignet. Vgl. meine Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil. S. 16ff.

[55]) S. 45. Heindorf ist meines Wissens der einzige Herausgeber, der hinter *ἡμίσεος δήπου ὄντος* ein Komma setzt, das sehr am Platze ist, wie die schiefen Übersetzungen der Stelle bei Ficinus und anderen zeigen.

[56]) S. 46. Die neueren Herausgeber streichen mit Schleiermacher das überlieferte *πλὴν ἐπιστήμης*. Mit Unrecht, wie ich glaube und wie meine Übersetzung zeigen dürfte. Es ist nur die etwas lässige Form des Ausdrucks im Griechischen, die zu dieser Streichung geführt hat.

[57]) S. 47. Vgl. die folgende Anmerkung.

[58]) S. 47. Wie früher (166E. 168A) Sokrates nichts einwendet gegen die Gleichstellung von *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* und *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ*, so räumt er auch hier diese Gleichstellung ohne weiteres ein. Daß Platon den Gedankensprung, der darin liegt, nicht bemerkt habe, ist nicht glaublich. Er muß dabei eine tiefere Absicht gehabt haben. Und welche wäre dies? Man beachte doch seine eigenste wissenschaftliche Errungenschaft: die Ideenlehre. Ist sie nicht eben das

Wissen des Wissens? Ist sie nicht ein Wissen, das auf reinem Denken beruht? Und was ist reines (im Gegensatz zu der sinnlichen Wahrnehmung) Denken anders als Selbsterkenntnis? Das ist ja eben das Charakteristische an der Ideenlehre, daß wir ihr zufolge uns das in uns Liegende (die Erinnerung an die Ideen) wieder zum Bewußtsein bringen. Sie beruht auf der *ἀνάμνησις* (Wiedererinnerung), also einem rein inneren Vorgang. Ohne also die Ideenlehre als solche uns vorzuführen oder auch schon im vollen Besitze derselben zu sein, bewegt sich doch Platon hier schon ganz in den auf sie führenden Gedankengängen. — Anderseits besitzen wir aber auch in der auf Wahrnehmung und Erfahrung beruhenden Erkenntnis ein Wissen, das wir kurz als Fachwissen bezeichnen können. Dies Fachwissen für sich entbehrt der Orientierung; es vermag uns keine Auskunft zu geben über seine Stellung im ganzen, weil es keine Erkenntnis des Endzweckes hat Nur diese bestimmt jedem Fachwissen erst seinen Wert und seine Bedeutung für das Ganze; sie ist also auch in diesem Sinne das Wissen des Wissens, die Wissenschaft der Wissenschaften. Dieser Sachverhalt spiegelt sich auch ab in dem Schlußverfahren (*ὥσπερ ὅταν τάχος τις-τότε ἔσται* 169 E), das rein formell genommen allerdings inkorrekt ist, denn genau genommen dürfte es nur heißen: „Wer das Wissen besitzt, das um das Wissen weiß, der ist selbst ein um das Wissen (nicht um sich selbst) Wissender.“ Im übrigen vgl. zu diesem Induktionsschluß Lysis 217 C f. Noch sei bemerkt, daß, wenn Sokrates etwas zugibt (und es nicht bekämpft), dies dahin gedeutet werden muß, daß er es, wenn nicht für unbedingt richtig, so doch auch nicht für unbedingt falsch hält. Vgl. Prot. 351 B.

[59]) S. 47. Zu dem *τὸ αὐτό* ist das Vergleichungsglied *ἐπιστήμη, ἡ αὐτὴ αὐτὴν γιγνώσκει* aus dem Vorigen (169 E) im Dativ hinzuzudenken, wie die Übersetzung es zum Ausdruck bringt.

[60]) S. 48. Nämlich von der Disjunktion *ἅ τις οἶδεν* und *ἅ τις μὴ οἶδεν*.

[61]) S. 49. Vgl. 164 B.

[62]) S. 50. Vgl. Arist. Top. 121 a 1 *ἡ ἐπιστήμη τῶν πρός τι* „die *ἐπιστήμη* ist ein relativer Begriff.“

[63]) S. 51. Nämlich bis 166 E.

[64]) S. 51. Damit wird also zugleich auf einen Endzweck hingewiesen, dem sich alles Einzelwissen unterordnet. Man kann also auch ein richtiges Urteil über ihre Beziehung zum Endzweck haben, ohne Eingehen in das Detail dieser Fachwissenschaften.

[65]) S. 52. Vgl. 171 D.

[66]) S. 53. Anspielung auf Od. 19, 560, wo zwischen einer elfenbeinernen und einer hörnenen Pforte der Traumwelt unterschieden wird. Durch die letzteren kommen die wahren Träume.

[67]) S. 54. Also keine *μανία* (Verzückung) oder *θεία μοῖρα* (Gottesfügung), wie sie es nach den gewöhnlichen Vorstellungen ist.

[68]) S. 54. Vgl. Anm. 6 (zu 154 D).

[69]) S. 55. Vgl. 173 C. Der Wahrsager bietet der Ironie die beste Handhabe, da hier das Spiel mit der Allwissenheit so nahe liegt. Daher wird er hier besonders herausgehoben. Eine Beziehung auf Lach. 195 E liegt m. E. nicht vor.

[70]) S. 55. Das ist der eigentliche Kern des Ganzen. Alles übrige ist nur mehr oder weniger ironische Umhüllung. Wir werden damit zurückgewiesen auf das, was andeutungsweise schon 164 D E zur Sprache gebracht worden war.

[71]) S. 56. Damit wird die Disposition der vorhergehenden Ausführungen angedeutet, nämlich Richtigkeit und Nutzen der Sophrosyne.

[72]) S. 56. Sie würden im Besitz ihres Fachwissens bleiben, also ihren Dienst allerdings verrichten können. Aber ihre sachverständige Tätigkeit auch dem höchsten Zwecke richtig anzupassen wären sie außerstande.

[73]) S. 56. Schanz streicht hier mit Madvig das *ἀλλ'* vor *ἧς*. Aber meine Übersetzung dürfte das gute Recht der Hss. klarstellen.

[74]) S. 57. Die Sache ist also damit noch nicht abgetan. Es liegt darin der Vorbehalt einer anderen Entscheidung. Der Arzt z. B. kennt für seine Kunst keinen anderen Nutzen als die Heilung des Kranken. Ob aber im einzelnen Fall es für die Menschheit nicht besser wäre, wenn der Kranke (etwa ein unverbesserlicher Verbrecher) dem Tode anheimfiele, das ist eine Frage, die der Arzt nicht als solcher entscheidet, sondern nur dann, wenn er auch die Kenntnis des Guten und Bösen besitzt. Vgl. 164 A B. 170 E.

[75]) S. 57. Vgl. 172 C.

[76]) S. 57. Vgl. 172 C D.

[77]) S. 58. Das ist gleichbedeutend mit dem Zugeständnis: „Für mich ist die *σωφροσύνη* nichts anderes als die Erkenntnis des Guten und Bösen."

[78]) S. 58. Als schon vorher, wo er sich selbst bereits als solchen bezeichnet hatte.

Einleitung

zum Lysis.

Das Thema der Freundschaft nimmt in der griechischen Literatur einen weit breiteren Raum ein als in der unseren. An dichterischen Verherrlichungen der Freundesgemeinschaft fehlt es zwar auch bei uns nicht. Allein die philosophische Literatur hat bei uns dieser Seite menschlichen Gemeinschaftslebens im ganzen nur wenig Beachtung geschenkt. Anders bei den Griechen. Seitdem die Ethik überhaupt ihren Einzug in die philosophische Literatur gehalten, bildet die Freundschaft (*φιλία*) ein ständiges Thema in den Erörterungen der Schulen. Es spiegelt sich darin die hohe Bedeutung wider, die im Leben der Nation den Betätigungen solchen Herzensbundes beigemessen wurde. Die Fragen nach den Voraussetzungen und Bedingungen, von denen das Zustandekommen einer solchen Lebensgemeinschaft abhängig zu denken ist, nach den Pflichten, die sie beiden Teilen auferlegt, nach den Bürgschaften für ihre Dauer, nach den möglichen Konflikten zwischen Freundschaftspflichten und allgemeinen Gewissens- und Rechtspflichten, nach den Irrungen und Täuschungen, denen man dabei ausgesetzt, nach den Berechtigungsgründen zu etwaiger Lösung des Bundes usw. — alle diese Fragen hatten für den Griechen um so höhere Bedeutung, je mehr bei dem engen Verhältnis des Einzelnen zum Staate die persönlichen Fragen zugleich in das politische Gebiet eingriffen. Man denke nur an die Rolle, welche die Hetärien, die Genossenschaften, in dem Getriebe der Politik spielten.

Vorzugsweise ist es nun, wie leicht zu begreifen, das Jünglingsalter, das für die Freundesgemeinschaft in Be-

tracht kommt. Den gereiften Mann machen Einsicht und Erfahrung von vornherein vorsichtiger und bedächtiger im Eingehen enger Freundschaftsverbindung, wogegen das Jünglingsalter sich als besonders empfänglich für Begründung von Freundesgemeinschaft erweist: seine Begeisterungsfähigkeit und Mitteilsamkeit, seine Unbefangenheit und Vertrauensseligkeit, sein lebhaftes Bedürfnis überhaupt erst festen Fuß und Raum im Leben zu gewinnen, was ohne einen gewissen Zusammenschluß Gleichgesinnter, ohne Anlehnung Jüngerer an wenn auch nur um weniges Ältere nicht wohl denkbar ist — alles dies vereinigt sich, um die Jugendzeit zugleich zur Blütezeit der Freundschaft zu machen.

Daß dabei das erotische Moment schon von den ältesten Zeiten her eine wichtige Rolle spielte und sich oft noch weit in das Mannesalter hinein geltend machte, ist bekannt genug. Zwei Umstände waren es vornehmlich, die dieser Verirrung bei den Griechen die Wege bereiteten: einmal der ihnen angeborene Schönheitssinn, sodann die Eigenart ihrer geselligen Verhältnisse, die der Frau auch nur im persönlichen Verkehr nicht die volle Würde und Gleichberechtigung mit dem Manne einräumte. Macht das erstere den heranreifenden schönen Jüngling zu einem besonderen Gegenstand nicht bloß sinnlicher, sondern auch ästhetischer Schwärmerei, an den die jungfräuliche Schönheit dem ausgeprägten Kunstgeschmack der Griechen nicht heranzureichen schien[1]), so drängt sich in letzterer Beziehung die Bemerkung auf, daß bei geistig höher organisierten und kultivierten Völkern mit ausgeprägten Standes-

[1]) Vgl. Goethe im Gespräch mit Riemer (Goethes Gespräche von Biedermann II, 111): „Der Streit, ob die männliche Schönheit in ihrer Vollkommenheit, oder die weibliche in ihrer Art höher stehe, kann nur aus der größeren oder geringeren Annährung der männlichen oder der weiblichen Form an die Idee geschlichtet werden. Nun reicht die männliche aber mehr an die Idee, denn in ihr hört das Reale auf; des Mannes Bildung geht offenbar über die des Weibes hinaus und ist keineswegs die vorletzte Stufe".

und Bildungsunterschieden und den entsprechenden geselligen Abstufungen auch in erotischer Hinsicht ein gewisses geistiges Gleichgewicht beider Teile eine stillschweigende Forderung ist, die wenigstens den edleren Naturen ebenso naheliegt, wie sie ihnen als eine Art Veredelung des sinnlichen Triebes auch wohl ansteht.

Diese erotische Seite der Freundschaft hat Platon im Phaidros, im Symposion und in den Gesetzen zum Gegenstand eingehender Betrachtungen gemacht. In unserem Dialog nun kommt dieselbe zwar auch in Betracht, szenisch vertreten durch den in den Lysis bis über die Ohren verliebten Hippothales; doch ist es in der Hauptsache die Freundschaft als solche, die den eigentlichen Gegenstand der Verhandlung bildet, während jene ihr nur zur Folie dient. Und zwar ist es das jugendlich unbefangene Freundespaar Lysis und Menexenos, dem Sokrates über das Wesen der Freundschaft Aufschluß zu geben oder vielmehr in seiner Art das Verständnis zu wecken sucht. Der eine, Lysis, gleicht einer kaum sich erst öffnenden Knospe, der andere, Menexenos, ist schon etwas gewitzigter und selbstbewußter. Keinem von beiden werden Warnungen und Mahnungen erspart. Aber das sich schon regende Selbstgefühl des Menexenos in bezug auf dialektische Beanlagung scheint dem Sokrates eine Demütigung besonderer Art zu fordern. Eben von der dialektischen Seite her muß Menexenos auf das Schärfste angefaßt werden, um seinen Ehrgeiz zu ducken. Dem entspricht denn die Art, wie Sokrates ihn mit seiner Dialektik ins Gedränge zu bringen weiß: es ist ein wahres Labyrinth von Schwierigkeiten, in das er ihn versetzt und aus dem sich kein Ausweg zu finden scheint. Jedes Mittel ist ihm recht, um den Ärmsten außer Fassung zu bringen. Eine Widersinnigkeit löst die andere, eine Unmöglichkeit die andere ab. Die Mehrdeutigkeit des Wortes φίλος (als Liebender und Geliebter), die Möglichkeit der Beziehung des Verbums φιλεῖν auf sehr verschiedene Objekte (auf Sachen und Personen), die mannigfachen Schikanen, zu denen

sich der Begriff der Gegenseitigkeit ausnutzen läßt, verbunden mit einer gewissen logischen Skrupellosigkeit — alles dies muß herhalten, um dem Jüngling die Hölle heiß zu machen. Vor allem ist es die Art der Fragestellung (*πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται* 212B), die sich von vornherein als eine sehr ergiebige Quelle von Aporien allerart erweist. Sokrates fragt nämlich nicht in seiner sonst üblichen Weise *τί ἐστι φιλία* „Was ist Freundschaft?", fragt also nicht unmittelbar nach dem Wesen der Freundschaft — wobei die Gültigkeit des Begriffes Freundschaft einfach vorausgesetzt würde, so daß es nur auf eine Analyse seiner wesentlichen Merkmale ankäme — sondern nach der Möglichkeit ihres Zustandekommens, wobei denn die Realität des Begriffes selbst noch durchaus fraglich bleibt. Möglicherweise also gibt es überhaupt keine Freundschaft, eine Voraussetzung, die sich durch die Verhandlung nur zu bestätigen scheint.

Hätte es sich um die reine Begriffsbestimmung gehandelt und um ein ganz ernstes Lösungsverfahren, so wäre leicht festzustellen gewesen, 1. daß Freundschaft Gemeinschaft nur zwischen Guten sei, 2. daß sie also bestehen könne nur zwischen Guten, 3. daß sie dagegen entstehen könne nicht nur zwischen Guten, sondern 4. auch zwischen einem, der bereits gut ist und einem, der ernstlich bemüht ist gut zu werden (zurzeit also noch weder gut noch schlecht ist); ja daß 5. auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sei, daß sie zwischen zwei erst auf dem Wege zum Guten Befindlichen entstehen könne. Gleichartigkeit in bezug auf tadellose moralische Gesinnung und entsprechende Betätigung ist tatsächliche Voraussetzung für bestehende Freundschaft, für werdende ist sie nur ideale Voraussetzung.

Die Verdrängung des Seins durch das Werden, die sich wie der rote Faden durch die ganze Untersuchung hindurchzieht, gibt ihr ein entschieden sophistisches Gepräge. Sie trägt von Beginn an den Charakter des bloß Problematischen und das eben wollte Sokrates hier. Den

Unterschied zwischen Sein und Werden, den er im Protagoras bei Erklärung des Simonidesliedes so scharf betonte, ließ er hier geflissentlich aus dem Spiel.

Eine gewisse Verschleierung der Sache nach dieser Richtung hin macht sich auch noch geltend in der an das Gespräch mit Menexenos sich unmittelbar anschließenden Unterhaltung mit Lysis, in die auch Menexenos bald wieder mit hineingezogen wird. Im übrigen aber zeigt sich zwischen beiden Gesprächen in Gedankenführung und Tonart ein höchst bemerkenswerter Unterschied, den Platon mit sicherer Künstlerhand gekennzeichnet hat. Sind es in dem Gespräch mit Menexenos kurze, überraschende, regellose Stöße, die gegen die Partner gerichtet werden, so bewegt sich das Gespräch mit Lysis in längeren, ruhigen Schwingungen. Man fühlt alsbald, daß hier die Untersuchung einen ernsteren Charakter annimmt. Der Hauptpunkt, auf den es ankommt, die Beziehung auf die Idee des Guten, tritt erkennbar aus der Nebelumhüllung hervor, und wenn sich auch bald wieder Gewölk sammelt, so hat der aufmerksame Leser doch das deutliche Gefühl, daß damit der Schlüssel zur Lösung des Rätsels gegeben ist: wahre Freundschaft ist nur zwischen guten Menschen möglich; denn sie ist nichts anderes als Einheit in der Liebe zum Guten.

Warum aber läßt es Sokrates nicht zu einer klaren Enthüllung des Kernes der Sache kommen? Warum bricht er das Gespräch ab, ehe noch das endgültige Wort gesprochen ist? Er ist eben nur und will eben nur sein der Geburtshelfer, der Mäeutiker, der die Jünglinge zu eigener Gedankenarbeit aufzurütteln, ihre noch schlummernde Selbsterkenntnis zu wecken sucht. Aus sich selbst heraus sollen sie sich klar werden über den eigentlichen Sinn dessen, was sie an sich selbst in jugendlicher Unbefangenheit erleben, ohne sich davon bisher noch Rechenschaft gegeben zu haben. „Ihr braucht nur weiter über die Sache nachzudenken", so hätte er ihnen am Schluß zurufen können, „um an der Hand des Gesagten zu klarem

Bewußtsein über Wesen und Ziel wahrer Freundschaft zu gelangen." Und was vom Standpunkt des Sokrates für die beiden Knaben gilt, das gilt vom Standpunkt Platons für die Leser. Für jeden Leser wenigstens, der Verständnis hat für platonische Winke, ist seine eigentliche Ansicht über die Sache hinreichend angedeutet.

Der Lysis teilt das Schicksal so vieler anderer Dialoge, dem Platon als seiner nicht würdig von nicht wenigen abgesprochen zu werden. War er den einen zu arm an ernstem Gehalt, der, wie sie meinen, mit dem Aufwand an szenischem Beiwerk nicht in Verhältnis stehe, so stießen sich andere an der Spitzfindigkeit der vorgebrachten Argumente. Wieder andere glaubten in gewissen Wendungen nur den verräterischen Widerhall von Stellen des Phaidros und des Symposion zu erkennen. Wem nicht schon die einzigartige platonische Kunst in Erfindung und Schilderung der Szenerie als Beweis der Echtheit genügt, der sollte wenigstens durch die zwar nicht ausdrücklichen, aber in ihrer Bedeutung kaum zu verkennenden Bezugnahmen des Aristoteles auf unseren Dialog sich zur Vorsicht im Absprechen mahnen lassen. Für mich hat der Dialog auch ohne diese Zeugnisse nichts Befremdendes. Denn ähnliche Spitzfindigkeiten und logische Verstöße finden sich auch in anderen Dialogen und sind dort vielleicht weniger durch die Situation entschuldigt als hier, wo es, wie oben gezeigt, dem Sokrates gerade darauf ankommt dem Menexenos gehörig einzuheizen.

Was aber die Anklänge an den Phaidros und das Symposion betrifft, so handelt es sich da um die gleichsam polizeiliche Aufsicht, der manche den Platon unterstellen zu müssen glauben. Er soll sich nicht unterstehen dürfen, sich in seinen eigenen Gedanken, Einfällen und Wendungen des Ausdrucks zu wiederholen; denn das stehe einem Geiste wie Platon schlecht genug an. Wo es also geschieht, da liegt der Verdacht der Fälschung vor. Darüber ließe sich manches sagen, doch lohnt es nicht darauf einzugehen.

Ganz belanglos ist ferner die angebliche Unstimmigkeit der Charakteristik des Menexenos in unserem Dialog und der im Dialog Menexenos, auf die sich manche zur Erhärtung der Unechtheit berufen haben. Eine nähere Charakteristik des Menexenos findet sich weder in dem einen noch in dem anderen Dialog. Der Dialog Menexenos spielt auf seinen politischen Ehrgeiz, der Lysis auf seinen eristischen Ehrgeiz an und darin liegt kein Widerspruch. Wer aber durchaus einen Widerstreit finden will, der beachte den fiktiven Altersunterschied. In unserem Dialog ist Menexenos beinahe noch Knabe, im Menexenos steht er an der Schwelle staatsmännischen Auftretens.

Was die Zeit der Abfassung anlangt, so weist die Sprachstatistik den Dialog mindestens an das Ende der ersten, eher vielleicht noch in den Anfang der zweiten Periode. Darauf weist das mehrfache *τί μήν*, dieses am meisten charakteristische und durchschlagende sprachliche Kriterium, hin. Es findet sich teils in der einfachen (219E) teils in der erweiterten Form *ἀλλὰ τί μήν* (in nicht fragender sondern affirmativer Bedeutung); letzteres sogar zweimal (208AB, 208C). Das Gewicht dieser Tatsache ist nicht zu unterschätzen; sie weist dem Dialog seine Stelle nicht vor, sondern hinter dem Symposion an. Er ist möglicherweise nichts weiter als ein Nachhall des Symposion, an das sich ja tatsächlich Anklänge finden. Es mag manchen Leser des Symposion gegeben haben, der es als einen Mangel, eine Lücke empfand, daß das Verhältnis des Eros zu der reinen und unschuldigen Jugendfreundschaft keine Berücksichtigung erfahren hatte. Es scheint mir sogar nicht ausgeschlossen, daß junge Leute aus dem Kreise des Platon selbst ihn mit der Frage behelligten, wie er sich dies Verhältnis wohl denke. Solche Seelengemeinschaft — so mögen sie sich geäußert haben — beruhe doch nicht auf einer Begierde, nicht auf einer Sehnsucht nach künftigem Glück, sondern biete unmittelbar in sich selbst schon volle Befriedigung und beseligendes Glück. Platon mag halb ausweichend halb mahnend er-

widert haben, sie sollten nur selbst über das Wesen solcher Seelengemeinschaft nachdenken und zusehen, worin dasjenige bestehe, was ihr erst wahren Inhalt und Gewähr der Dauer gebe. Zugleich aber mochte ihm das Anlaß werden, durch ein kleines schriftstellerisches Parergon zu zeigen, daß sogar schon Knaben, wenn nur einmal auf die Frage hingeleitet, zugetraut werden könne, durch redliches Nachdenken selbst den springenden Punkt herauszufinden und ihn sich zum Bewußtsein zu bringen. Ohne ein absolutes Gute — so lautet die schließliche, aus dem Dialog zu gewinnende Lösung —, dessen Verwirklichung zu erstreben der wenn auch anfänglich nur dunkel geahnte Zweck der Freundschaft ist, ist keine dauernde Seelengemeinschaft möglich, oder, wie man es auch ausdrücken könnte, die Idee des Guten als Triebkraft der Seele ist die einzige Bürgschaft für Wahrheit und Dauer der Freundschaft. Und eben dies unzweideutige Hervortreten der Idee des Guten weist, wenn ich recht sehe, dem Lysis, auch sachlich genommen, seinen Platz an späterer Stelle an als an derjenigen, die man ihm gemeinhin gibt[1]). Namentlich scheint mir seine Stellung zum Charmides, der sachlich manche Berührungen mit dem Lysis aufweist, durch diesen deutlicheren Hinweis auf die Idee des Guten in dem Sinn gekennzeichnet zu werden, daß man ihn nicht vor, sondern hinter dem Charmides anzusetzen hat.

[1]) Vgl. die Anmerkung 51 hinter der Übersetzung.

Übersicht über die Literatur zum Lysis.

Mit Unterstützung von Rudolf Klußmann

Von Spezialausgaben nenne ich:

Dialogi quatuor. Emend. et annot. instr. L. F. Heindorf. Ed. II. Emend. Ph. Buttmann. Berlin (1802) 1827.
Menexenum, Lysidem etc. ed. G. Stallbaum. Edit. sec. Gotha 1857.
Charmides und Lysis erklärt von C. Schmelzer. Berlin 1884.
Griechisch und Deutsch. Lpz. Engelmann 1848.
Charmides, Laches, Lysis ed. by Barker Newhall. New York 1900.

Übersetzungen:

Platos Werke übers. von F. Schleiermacher I, 1. Berlin (1805) 1855.
Platos Werke übers. von H. Müller, mit Einleitungen von K. Steinhart. Lpz. 1850. I p. 217 ff.
Platos Werke übers. von L. Georgii. Stuttgart 1853 (Metzlersche Sammlung.)

Erläuterungsschriften:

Alberti, E.: Der plat. Begriff der Philos. am Lysis, Phaedros usw. entwickelt. Ztschr. f. Phil. N. F. 51 (1867) S. 29—52. 169—204.
Arnold, A.: Pls. Werke einzeln erklärt. Erfurt 1835. Bd. II 1836.
v. Arnim, H.: Pls. Jugenddialoge. Lpz. 1914 S. 37—70.
—: Pls. Lysis. Rhein. M. 71 (1916) S. 364—387.
Backs, H.: Inhalt und Zweck des Lys. Gpr. Burg 1881.
Becker, Th.: Zur Erklärung von Pls. Lys. Philol. 41 (1882) S. 284 bis 308.
Berndt, R.: Der innere Zusammenhang der aufgewiesenen Probleme im Hipp. min., Laches, Charm. u. Lys. Gpr. Lyck 1908. 28 S.
Cholava, St.: Über die Unechtheit des Dialogs Lysis. Ztschr. f. d. österr. Gymn. 9 (1858) S. 793—802. — Zu dem Aufsatze J. Kvičalas: Über Pls. Lysis. Ebenda 10 (1859) 589—591.
Goldbacher, A.: Zur Erklärung und Kritik des Lys. Analecta Graeciensia (Graz 1893) S. 123—140.
Grote, G.: Plato and the other compan. of Socr. London (1865) 1867. New ed. 1885. 88.
Horn, F.: Platonstudien (Wien 1893) S. 103—119.
Kvičala, J.: Über Pls. Lys. Ztschr. f. d. österr. Gymn. 10 (1859) 275—284.
Kuiper, W. E. J.: De Lys. dialogi, origine, tempore, consilio. Diss. Amsterdam 1909. 121 S.

Kühnast, L.: Ist Pls. Lysis f. d. Gymnasiallektüre geeignet? Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 13 (1859) S. 817—836.
Pohlenz, M.: Aus Pls. Werdezeit (Berlin 1913) S. 365—393.
—: Nochmals Pls. Lysis. Nachrichten v. d. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-histor. Klasse. 1917 S. 561—588.
Raeder, H.: Pls. philos. Entwicklung. Lpz. 1905.
Schaarschmidt, C.: Die Sammlung der plat. Schriften z. Scheidung der echten von den unechten untersucht (Bonn 1866) S. 396—405.
Schimek, K.: Über die Echtheit des plat. Dialogs Lys. Gpr. Wiener Neustadt 1874. 18 S.
Schultze, R.: De dialogi plat., qui inscribitur Lysis, argumento et consilio. Prg. der Ritter-Akad. Brandenburg 1860.
Suckow, G. F. W.: Die wissenschaftl. u. künstler. Form der plat. Schr. in ihrer bisher verborgenen Eigentümlichkeit. Berlin 1855.
Susemihl, F.: Die genetische Entwicklung der plat. Phil. Lpz. 1855—60. I, S. 17—24.
Westermayer, A.: Der Lys. zur Einführung in das Verständnis der sokratischen Dialoge. Erlangen 1874.
v. Wilamowitz, U.: Platon. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin (1919) 1920.
Wirth, A.: Lysidem post a. 394 a. Chr. n. compositum esse. The american Journal of philology 16 (1895) p. 211—216.
—: Platons Lysis nach 394 v. Chr. entstanden. Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 (1896) S. 163—164.
Zeller, E.: Ztschr. f. d. Altertumswissenschaft 9 (1851) S. 252ff.

Inhalt und Gliederung
des Lysis.

A. Einleitung. 203A—207D (c. 1—3).

Auf dem Wege von der Akademie nach dem Lykeion trifft Sokrates am Hermesfeste in der Nähe einer Ringschule mit einer Schar von Jünglingen, unter ihnen auch Hippothales und Ktesippos, zusammen. Der Aufforderung des Hippothales mit ihnen in die Ringschule einzutreten will Sokrates nur unter der Bedingung folgen, daß ihm Hippothales die Schönsten unter den dort Anwesenden nenne. An dem Erröten des Hippokrates erkennt Sokrates sofort seine Verliebtheit und erfährt auch alsbald durch Ktesippos, um wen es sich dabei handele: um den edelgeborenen und trefflichen Lysis. Ihn zu feiern und anzuschwärmen kann sich, wie Ktesippos versichert, Hippothales nicht genug tun. Das gibt dem Sokrates Anlaß zu einer eindringlichen Mahnung an den Hippothales, den Geliebten nicht durch vorzeitiges Lob zum eigenen Schaden eingebildet und übermütig zu machen (206C). Der Bitte des Hippothales, ihm doch durch eine Probe zu zeigen, welchen Ton man gegen den Geliebten anschlagen müsse, will Sokrates gern willfahren, wenn ihm nur Gelegenheit geboten werde sich mit Lysis zu unterhalten. Diese Gelegenheit, meint Hippothales, werde sich leicht finden, sobald man die Ringschule betreten habe (206E).

Beim Betreten der Ringschule werden die Eintretenden sofort des mit den anderen Knaben spielenden Lysis ansichtig. Es dauert nicht lange, so tritt auch der dem Lysis eng befreundete Menexenos ein, dessen Begrüßung des Sokrates alsbald auch zur Beteiligung des Lysis an dem Gespräche führt (207D).

B. Hauptteil. 207E—222E (c. 4—18).

1. Gespräch mit Lysis. 207E—211C (c. 4—7).

Die zeitweilige Abberufung des Menexenos gibt nun dem Sokrates Gelegenheit sich mit Lysis allein zu unterhalten. Durch Hinweis auf das Verhältnis zu seinen Eltern macht er dem Knaben klar, daß die Eltern bei allem Bestreben ihn glücklich zu machen, ihm doch gar manches Wünschenswerte versagen in Rücksicht auf seine Unerfahrenheit und unzureichende Bildung. Dem Kundigen und Wohlunterrichteten bringen die Menschen gern volles Vertrauen entgegen. So müsse es denn, zeigt er, das ernste Bestreben des Lysis sein, täglich an Einsicht zuzunehmen, ein Rat, dem Lysis gern

folgen zu wollen erklärt. Mittlerweile ist Menexenos wieder zurückgekehrt, dem Lysis, wie er dem Sokrates heimlich anvertraut eine ähnliche Zurechtweisung wünscht, wie er sie eben durch Sokrates erfahren hat. Sokrates erklärt, dem Menexenos gegenüber müsse man schon einen anderen Ton anschlagen, da er als Schüler des Ktesippos bereits einige Übung in der Disputierkunst besitze. Es sei also ein gewagter Versuch seine Kraft an ihm zu erproben, und Lysis müsse ihm dabei Beistand leisten.

2. Gespräch mit Menexenos. 211D—213D (c. 8. 9).

So folgt nun eine Reihe von verfänglichen Fragen an den Menexenos über das Wesen der Freundschaft. Da diese zwei Beteiligte voraussetzt, so fragt es sich zunächst: „Wer wird dem anderen Freund, der Liebende oder der Geliebte?“ Die Gesinnungen beider gegeneinander sind doch oft genug sehr widersprechend. Dem Menexenos scheint nach Erledigung einiger Bedenken alle Freundschaft auf Gegenseitigkeit zu beruhen. Dem gegenüber beruft sich Sokrates darauf, daß auch Tiere und Sachen Gegenstand der Liebe seien, ebenso auch menschliche Wesen wie z. B. kleine Kinder, die uns durch ihre Ungebärdigkeit ihren vollen Widerwillen gegen uns zu erkennen geben. Und so gibt es der Unstimmigkeiten zwischen den beiden Gliedern angeblicher Freundschaft noch mancherlei dergestalt, daß weder die freundlich Suchenden noch die freundlich Gesuchten noch auch beide zugleich, sowohl die Suchenden wie die Gesuchten, Freunde zu nennen sind. Da kann sich Lysis einer Zwischenbemerkung nicht enthalten, die dem Sokrates die Handhabe gibt, diesen nunmehr mit in das Gespräch hereinzuziehen.

3. Gespräch mit Lysis und Menexenos.
214A—222E (c. 10—18).

Durch Berufung auf Sprüche von Dichtern sowohl wie von Weltweisen weist Sokrates auf den Begriff der Gleichartigkeit (ὁμοιότης) als denjenigen hin, der vielleicht den Schlüssel zur Lösung des Rätsels gebe. Doch bald stellt sich heraus, daß unter Bösartigen (also einer Klasse von Gleichartigen) von Freundschaft überhaupt nicht die Rede sein könne. Es bleiben also als Anwärter auf Freundschaft nur die Guten; gleichartig bedeute dann also in jenen Dichtersprüchen soviel wie gut. Dagegen erhebt sich indes das Bedenken, daß Gleichartigkeit der Guten insofern wertlos sei, als sie den gegenseitigen Nutzeu ausschließe, denn zu diesem sei die Voraussetzung eben gerade die Ungleichartigkeit und das Ergänzungsbedürfnis, wie nicht nur das Verkehrsleben der Menschen sondern auch die physiologischen und physischen Vorgänge dies bezeugen, während das Gleichartige sich geradezu feindlich und schädlich einander

gegenüberstehe. Feindschaft und Freundschaft aber stehen doch in geradem Gegensatz zueinander, mithin wäre Gleichartigkeit nicht das Prinzip der Freundschaft, sondern der Feindschaft, während Freundschaft gerade umgekehrt sich nur auf Ungleichartigkeit gründen könnte. Allein das würde wiederum zu der Absurdität führen, daß der Gerechte dem Ungerechten, der Gute dem Bösen sich als Freund zugesellen würde. Tatsächlich scheint also beides unmöglich, sowohl die Freundschaft zwischen Gleichartigen wie zwischen Entgegengesetzten. 216B.

Es bleibt also nur noch folgende Möglichkeit übrig: das weder Gute noch Böse befreundet sich mit dem Guten. Denn dem Bösen ist nichts befreundet, und da das Gleichartige als Prinzip der Freundschaft bereits abgewiesen ist, so kann auch das weder Gute noch Böse sich nicht mit Seinesgleichen befreunden. Des Näheren ergibt sich nun der Satz, es sei des Guten Freund das weder Böse noch Gute wegen seiner (äußerlichen) Verbindung mit dem Bösen. Und zwar liegt dieser Befreundung als ihr Zweck zugrunde die Befreiung von dem Bösen (Schlimmen) und die Erlangung des Guten, also auch des Lieben, denn das Gute ist eben auch lieb und freundlich (*φίλον*). Dies Liebe setzt aber wiederum ein anderes Liebes voraus, um dessenwillen es lieb ist, und so *in infinitum*. Die Vernunft fordert hier also ein ursprünglich Gutes als Abschluß dieser sonst ins Grenzenlose laufenden Reihe. Dieses absolute Gute aber wird ein Gegenstand unseres Strebens auch dann bleiben, wenn alles Böse (Schlimme) völlig verschwunden wäre. Denn es gibt Begierden, die an sich weder gut noch bös sind. Was aber einer begehrt und liebt, das ist ihm doch auch lieb (befreundet). Also auch angenommen, alles Böse wäre verschwunden, so bliebe doch ein Gutes und Liebes, dessen Erlangung wir erstreben. Nun beruht aber die Begierde doch auf natürlicher Bedürftigkeit; ihr Ziel ist also die Gewinnung dessen, was einem natürlich angehörig (*φύσει οἰκεῖον*) ist. Ist nun das natürlich Angehörige identisch mit dem Gleichartigen, so verliert der vorher aufgestellte Satz von dem Streben nach dem ursprünglich Guten seine Gültigkeit und was man sonst zu seiner Aufrechterhaltung vorbringen könnte, führt durchweg auf die früher schon widerlegten Annahmen zurück. Denn auch die Annahme, daß der Gute dem Guten allein Freund sei, ist, so schien es wenigstens, seines Ortes widerlegt worden.

C. Schluß. 223AB (c. 18).

Schon ist Sokrates im Begriff, einen der Älteren ins Gespräch zu ziehen, da lassen sich die Pädagogen der beiden jungen Mitunterredner vernehmen mit der energischen Aufforderung zum Aufbruch, gegen die es nicht ratsam ist Einspruch zu erheben.

Platons Lysis.

Personen[1]): Sokrates, Hippothales, Ktesippos, Menexenos, Lysis.

1. Um auf kürzestem Weg von der Akademie[2]) nach 203 S
dem Lykeion zu gelangen, hatte ich den Pfad außerhalb der Mauer dicht an dieser hin gewählt. Als ich das Pförtchen erreicht hatte, wo die Quelle des Panops ist, traf ich mit Hippothales, des Hieronymos Sohn, und Ktesippos aus Paiania zusammen und einer großen Schar anderer Jünglinge, die bei ihnen standen. Sobald Hippothales mich herankommen sah, rief er mir zu: Wohin, Sokrates, führt dich der Weg und woher kommst du?

Von der Akademie, erwiderte ich, nach dem Lykeion.

Hierher gehörst du, entgegnete er, hierher zu uns. Du mußt dich uns unbedingt anschließen; du wirst es nicht zu bereuen haben.

Wohin denn, fragte ich, soll's gehen und wer seid ihr denn alle, die ihr euch hier zusammengefunden habt?

Dorthin, erwiderte er, und zeigte mir einen umschlossenen Raum gegenüber der Mauer mit einer geöffneten Tür. Hier, fuhr er fort, halten wir unsere Übungen, wir selbst und noch viele andere schöne Jünglinge.

Was ist es denn für ein Bau und was für Übungen treibt ihr denn da?

Eine Ringschule, erwiderte er, erst kürzlich errichtet. 204 S
Unsere Übungen aber bestehen überwiegend in Unterredungen, an denen wir dich mit Freuden teilnehmen sähen.

Das lobe ich mir, sagte ich. Wer aber lehrt denn hier?

Dein Freund, entgegnete er, und Lobredner Mikkos.

Beim Zeus, versetzte ich, kein übler Mann, sondern ein fähiger Lehrmeister.

Willst du also folgen, sagte er, um die dort Versammelten kennen zu lernen?

Zuvor möchte ich erst hier an Ort und Stelle[3]) hören, was ich dort zu erwarten habe und wer der gepriesene Schöne unter euch ist.

Darüber, erwiderte er, sind die Meinungen geteilt, Sokrates.

Aber wer ist es denn in deinen Augen, Hippothales? Das mußt du mir sagen.

Bei dieser Frage errötete er. Da sagte ich: Nun, mein Hippothales, du Sohn des Hieronymos, das brauchst du mir nicht mehr zu sagen, ob du in einen verliebt bist oder nicht, denn ich weiß nun schon, du bist nicht nur verliebt, sondern bist bereits ein tüchtiges Stück vorwärts gekommen auf dem Wege der Liebe. Ich aber bin im übrigen zwar ein armseliger und unnützer Gesell, aber die Gabe ist mir — ich weiß selbst nicht wie — von einem Gott verliehen worden, sofort imstande zu sein die Verliebten sowohl wie den Geliebten herauszuerkennen[4]).

Diese Worte machten, daß er noch viel mehr errötete.

Da ergriff Ktesippos das Wort und sagte: Es ist doch spaßhaft, Hippothales, daß du errötest und zögerst dem Sokrates den Namen zu nennen. Laß den Sokrates nur ein Weilchen sich mit dir unterhalten, so wird er es unausstehlich finden, von dir immer wieder den Namen zu hören. Uns wenigstens, Sokrates, hat er die Ohren so betäubt, daß sie nichts anderes mehr hören als „Lysis". Und hat er vollends dem Weine etwas zugesprochen, so können wir sicher darauf rechnen noch am nächsten Morgen, wenn wir aus dem Schlafe erwachen, uns einzubilden, wir hörten noch immer den Namen „Lysis". Und wenn er seine Geschichten vor uns auskramt, so fordert das schon Geduld genug, wenn auch nicht gerade ein Übermaß von Geduld. Läßt er aber seine Verse sich über uns ergießen und seine ausgearbeiteten Schriftsachen, dann hört die Geduld auf, und, was noch ärger ist als dies, er trägt auch Gesänge vor auf seinen Liebling mit

einer Stimme zum Bewundern, die wir ruhig anhören müssen. Und jetzt errötet er bei dieser Frage!

Er ist, sagte ich, wohl noch recht jung, dieser Lysis, wie es scheint. Ich schließe das daraus, daß mir sein Name, als ich ihn hörte, noch unbekannt war.

Das kommt daher, weil man seinen Namen fast gar nicht zu hören bekommt; er wird noch nach dem Vater genannt, weil sein Vater überall bekannt ist. Denn glaube mir, dem Aussehen nach ist dir der Knabe recht wohl bekannt; denn dieses reicht allein schon hin ihn kenntlich zu machen.

Also wessen Sohn ist er denn? sagte ich. Das sage man mir.

Des Demokrates aus Aixone[5]) ältester Sohn, erwiderte er.

Ah, sagte ich, mein Hippothales, was für eine edle und in jedem Betracht herrliche Liebe ist es, die du da gefunden hast! Und nun gib mir eine Probe, wie du sie auch diesen da gibst, damit ich mich überzeuge, ob du 205 S
auch verstehst, was für Reden ein Liebhaber über seinen Liebling zu diesem selbst oder auch zu anderen Leuten führen soll.

Legst du, erwiderte er, Sokrates, irgendwelches Gewicht auf das, was dieser da (sc. Ktesippos) sagt?

Willst du damit etwa leugnen, entgegnete ich, daß du verliebt bist in den, den dieser da als deinen Geliebten nennt?

Das gewiß nicht, versetzte er, wohl aber, daß ich Gedichte und schriftliche Ausarbeitungen auf ihn mache.

Er ist wohl nicht recht bei Sinnen, bemerkte der Ktesippos, sondern redet ins Blaue hinein und faselt.

2. Da sagte ich: Mein Hippothales, Versmaß und Melodien der Lieder, die du etwa auf den Jüngling gemacht hast, schenke ich dir, wohl aber möchte ich über Inhalt und Sinn derselben etwas hören, um daraus zu entnehmen, auf welche Weise du mit deinem Liebling verkehrst.

Das wird dir, versetzte er, sicherlich dieser da (Ktesippos) sagen; denn er weiß ja genau Bescheid und hat alles im Gedächtnis, wenn anders ihm, wie er sagt, die Ohren überquellen von meinem Geschwätz.

Ja, bei den Göttern, sagte Ktesippos, das ganz gewiß. Ist es ja doch rein lächerlich, was er zu Markte bringt, mein Sokrates. Denn daß ein Verliebter, der noch dazu mehr als sonst irgendeiner mit seinem ganzen Sinnen und Denken an dem Knaben hängt, rein gar nichts zu sagen weiß, was den eigenen Stempel trüge und was nicht auch jedes Kind vorbringen könnte, wie sollte das nicht lächerlich sein? Was er in Versen und Prosa feiert, ist nichts weiter als was die ganze Stadt von Demokrates und Lysis, dem Großvater des Knaben, und von allen seinen Vorfahren zu erzählen weiß; ihr Reichtum, ihre Marställe, ihre pythischen, isthmischen und nemeischen Siege mit Viergespannen und Rennpferden, das ist es, was er in Versen und Prosa vorführt, und außerdem auch noch ungewaschneres Zeug. Denn kürzlich schilderte er uns in einem Gedicht die gastliche Aufnahme des Herakles, nämlich wie ihr Ahnherr aus Anlaß seiner Verwandtschaft mit Herakles[6]) den Herakles bei sich empfangen habe; war er doch selbst ein Sohn des Zeus und der Tochter des Stammheros seines Gaues — solches Altweibergewäsch, Sokrates, und noch vieles dergleichen gab er zum Besten. Das ist es, was er in Versen und Prosa vorbringt und was er uns zu hören zwingt.

Diese Worte entlockten mir folgende Bemerkung. Mein Hippothales, wie kannst du dich so zum Gespötte machen? Noch ehe du den Sieg davongetragen, dichtest und singst du schon den Preis auf dich selbst.

Nein, Sokrates, weder Dichtung noch Gesang gelten mir selbst.

Das bildest du dir nur ein, erwiderte ich.

Nun, wie steht es denn also damit? sagte er.

Wenn auf irgend jemand, versetzte ich, so beziehe ich diese Gesänge auf dich. Denn gesetzt, du gewinnst

deinen so herrlichen Liebling für dich, so wird das durch Wort und Lied Verkündete dir selbst zur Verherrlichung gereichen und wird in Wahrheit ein Preis deiner selbst sein als eines Siegesgekrönten, weil du eines solchen Lieblings teilhaftig geworden. Gesetzt dagegen, er geht dir aus dem Garne, so wird, je größer die Lobpreisung war, die du dem Liebling gespendet, um so größer auch der Verlust an Herrlichkeiten erscheinen, die dir winkten, und das wird vermutlich nicht verfehlen, dich in demselben 206 s
Maße lächerlich zu machen. Wer sich also auf Liebessachen versteht, mein Freund, der lobt den Geliebten nicht eher als bis er seiner gewiß ist, aus Furcht vor der unberechenbaren Zukunft. Zudem werden auch die Schönen, wenn man sie lobt und erhebt, zu Hochmut und Prahlsucht verführt. Oder glaubst du nicht?

Doch, erwiderte er.

Und je mehr sie von sich erfüllt sind, um so schwerer lassen sie sich einfangen. Nicht wahr?

Selbstverständlich.

Wie denkst du nun über einen Jäger, der auf der Jagd das Wild nur aufscheuchen und dadurch den Fang nur erschweren wollte?

Ein schlechter Jäger das, kein Zweifel.

Und nun durch Worte und Lieder statt gefügig nur aufsässig zu machen, das verrät doch einen starken Mangel an gesundem Urteil. Nicht wahr?

Wohl richtig.

Sieh also zu, mein Hippothales, daß du dich nicht alles dessen schuldig machst durch deine Dichterei. Ich denke doch, du wirst nicht zugeben wollen, ein Mann, der sich durch sein Dichten selbst schadet, sei jemals ein guter Dichter, wohlgemerkt, wenn er sich selbst nur Schaden schafft.

Nein, beim Zeus, erwiderte er, denn das hieße doch die Torheit auf die Spitze treiben. Aber eben deshalb lege ich nun meine Sache in deine Hände, Sokrates, und wenn du Besseres weißt, so spare nicht mit deinem Rat, wie

man reden oder was man tun müsse, um sich die Freundschaft seines Lieblings zu erwerben.

3. Das ist nicht so leicht zu sagen, entgegnete ich. Doch wenn du mir dazu verhelfen willst, mit ihm ins Gespräch zu kommen, so könnte ich dir vielleicht zeigen, was du ihm zur Unterhaltung darbieten mußt an Stelle dessen, was du ihm nach dem Zeugnis dieser da in Rede und Gesang zu hören gibst.

Nun, das macht keine Schwierigkeit, bemerkte er. Denn wenn du nach Eintritt in die Palästra dich mit dem Ktesippos niederläßt und unterhältst, so wird er, denke ich, schon von selbst zu dir kommen. Denn an Hörlust, mein Sokrates, tun es ihm wenige gleich; zudem sind, wie üblich am Hermaienfest[7]), die Jünglinge und die Knaben in Gemeinschaft in gleichem Raume beisammen. Er wird also schon zu dir kommen. Wo nicht, so kommt uns des Ktesippos Verhältnis zu ihm zu statten. Denn Ktesippos steht mit Lysis in naher Beziehung durch seinen Vetter Menexenos, der des Lysis vertrautester Freund ist. Dieser also mag ihn rufen, wenn er nicht von selbst kommt.

So soll's geschehen, sagte ich. Und damit ging ich denn, den Ktesippos an meiner Seite, in die Palästra. Die andern aber schlossen sich uns an.

Als wir eintraten, war das Opfer bereits vollzogen und die heiligen Handlungen ihrem Ende nahe. Wir fanden also die Knaben schon beim Knöchelspiel und alle in Festesschmuck. Die meisten spielten draußen im Hofe, einige indes spielten Gerade und Ungerade[8]) in einer Ecke des Auskleideraumes mit einer Menge von Knöcheln, die sie aus einer Art von Körbchen hervorholten. Um diese aber hatten sich andere als Zuschauer gesammelt
207 St. und unter diesen war denn auch Lysis. Geschmückt mit einem Kranze und hervorstrahlend vor den anderen durch seine edle Erscheinung, machte er ganz den Eindruck, daß mit seiner äußeren Schönheit auch Seelenschönheit im Bunde gehe. Wir wandten uns nun nach der gegenüberliegenden Seite und ließen uns da nieder — denn

da herrschte Ruhe — und begannen eine Unterhaltung. Da wandte sich Lysis, uns beobachtend, immer wieder nach uns um und ließ keinen Zweifel, daß er starkes Verlangen trug zu uns herüberzukommen. Eine Zeitlang schwankte er nun noch und mochte sich nicht allein zu uns herüberwagen. Da trat Menexenos, in der Absicht am Spiel teilzunehmen, aus dem Hofe herein und kaum hatte er mich und den Ktesippos erblickt, so kam er heran, um neben uns Platz zu nehmen. Sobald Lysis seiner ansichtig ward, folgte er ihm und nahm neben Menexenos bei uns Platz. Da kamen denn auch die anderen herbei; und auch Hippothales suchte sich, als er eine größere Schar um uns versammelt sah, in der Nähe einen Platz aus, wo er, gedeckt durch die vor ihm Stehenden, vor den Blicken des Lysis sicher zu sein glaubte; er hatte nämlich Angst, Lysis möchte über ihn ärgerlich werden. Von diesem Platze aus hörte er nun zu.

Ich wandte mich jetzt an den Menexenos mit folgenden Worten: Sage mir, Sohn des Demophon, wer von euch beiden ist der Ältere?

Wir stehen, entgegnete er, ziemlich in gleichem Alter, so daß die Entscheidung schwer ist.

Auch wer von euch beiden, fuhr ich fort, der Vornehmere sei, dürfte vielleicht unter euch streitig sein. Nicht wahr?

Allerdings, erwiderte er.

Und erst recht, wer der Schönere sei?

Da lachten sie beide auf.

Wer dagegen von euch der Reichere ist, fuhr ich fort, danach werde ich nicht erst fragen; denn ihr seid Freunde. Nicht wahr?

Gewiß, antworteten sie.

Unter Freunden, heißt es im Sprichwort, ist ja doch alles gemeinsam[9]); hierin also wird kein Unterschied zwischen euch sein, wenn anders es wahr ist was ihr über euere Freundschaft sagt.

Dem stimmten sie beide zu.

4. Eben nun war ich im Begriff, weiterhin zu fragen, wer von ihnen der Gerechtere und Weisere sei, da kam einer dazwischen, der den Menexenos abrief mit den Worten, der Turnlehrer verlange nach ihm. Wie mir schien, war er gerade mit der Besorgung des Opfers befaßt. Jener also entfernte sich; ich aber fragte den Lysis.

Nicht wahr, mein Lysis, — sagte ich — dein Vater und deine Mutter haben dich doch recht herzlich lieb[10]).

Ja, recht von Herzen, erwiderte er.

Sollten sie also nicht wünschen, dich so glücklich wie möglich zu sehen?

Ja, natürlich.

Scheint dir aber ein Mensch glücklich zu sein, der nicht sein eigener Herr ist und keinerlei Freiheit hat für Befriedigung seiner Wünsche?

Nein, beim Zeus, mir gewiß nicht, erwiderte er.

Wenn nun Vater und Mutter dich liebhaben und dich glücklich zu sehen wünschen, so kann es doch niemandem zweifelhaft sein, daß sie alles tun werden, um dir die Wege zum Glück zu öffnen.

Sicherlich, erwiderte er.

Lassen sie dich also tun was du willst? Ersparen sie dir jedes böse Wort und wehren dir nicht, zu tun, wonach du verlangst?

Gott bewahre, Sokrates, sie versagen mir gar manches, ja sehr vieles.

208 St. Wie sagst du? versetzte ich. Sie wünschen dir volle Glückseligkeit und hindern dich doch zu tun was du willst? So sage mir denn: wie steht es in folgenden Fällen? Wenn du den Wunsch hast auf einem von deines Vaters Wagen zu fahren und selbst die Zügel in die Hand zu nehmen bei einem Wettkampf, so würden sie dir doch wohl nicht zu Willen sein, sondern es dir wehren?

Beim Zeus, rief er, sie würden mir's nicht erlauben.

Aber wem denn sonst?

Wir haben doch einen Wagenlenker, der vom Vater seinen Lohn erhält.

Wie sagst du? Lieber soll ein bezahlter Knecht die Erlaubnis haben mit den Pferden zu machen was er will, als du, und überdies soll er eben dafür auch noch Geld erhalten?

Aber warum denn nicht? entgegnete er.

Aber das Maultiergespann, denke ich, stellen sie dir doch wohl zur Verfügung und würden dir sogar erlauben nach Wunsch die Peitsche selbst in die Hand zu nehmen und zuzuschlagen?

Das wäre noch schöner.

Wie? versetzte ich, darf niemand die Tiere schlagen?

Und wie! war seine Antwort. Der Maultiertreiber nämlich.

Ist der ein Sklave oder ein Freier?

Ein Sklave, erwiderte er.

Einen Sklaven also, scheint es, halten sie höher als dich, ihren Sohn, und vertrauen ihm das Ihrige lieber an als dir und lassen ihn tun was er will, während sie's dir verwehren. Nun sage mir noch folgendes: Wie steht es mit der Herrschaft über dich selbst? Überlassen sie dir diese oder versagen sie dir selbst dies?

Wie kämen sie dazu, entgegnete er, mir das zu überlassen?

Aber wer führt denn die Aufsicht über dich?

Hier, der Pädagoge, sagte er[11]).

Hoffentlich kein Sklave.

Ja, gewiß, entgegnete er, einer unserer Sklaven.

Wahrlich, ein starkes Stück, versetzte ich. Ein Freier soll sich von einem Sklaven beherrschen lassen! Und wodurch betätigt denn dieser Pädagoge seine Herrschaft über dich?

Nun, er geleitet mich eben in die Schule zum Lehrer, sagte er.

Wie? Es gebieten über dich doch nicht auch noch die Lehrer?

Erst recht

Also eine ganze Schar von Herren und Herrschern stellt der Vater absichtlich über dich. Aber wie weiter? Wenn du nach Hause kommst zur Mutter, darfst du dir da ganz nach Belieben mit ihrer Wolle oder an ihrem Webstuhl, wenn sie webt, zu schaffen machen? Erlaubt sie dir das, um dich recht glücklich zu machen? Denn gewiß verwehrt sie dir nicht ihre Spatel oder ihre Weberlade oder ihr sonstiges Webergerät anzurühren.

Da sagte er lachend: Beim Zeus, Sokrates, nicht genug, daß sie es mir verwehrt, nein, ich wäre auch sicher, Schläge zu bekommen, wenn ich es anrühren wollte.

Beim Herakles! fuhr ich fort, du hast dich doch nicht etwa gegen Vater oder Mutter irgendwie vergangen?

Nein, beim Zeus, antwortete er, ich gewiß nicht.

5. Aber aus welchem Grunde verwehren sie dir es denn so hartnäckig glücklich zu sein und zu tun, was dir beliebt? Weshalb erziehen sie dich so, daß du den ganzen Tag irgend einen Gebieter über dir hast und kurz gesagt, fast nichts von allem tun darfst, was du wünschst? Also weder von euerem so großen Reichtum hast du, wie
209 St. es scheint, irgendwelchen Nutzen, sondern jeder andere verfügt darüber mehr als du, noch von deiner so edlen Körperschönheit, denn auch diese steht unter der Aufsicht und Pflege eines anderen. Du aber, mein Lysis, gebietest über nichts, und darfst dir keinen deiner Wünsche erfüllen.

Ich habe eben, erwiderte er, noch nicht das nötige Alter, Sokrates.

Das laß gut sein! Dies ist es nicht, mein lieber Sohn des Demokrates, was dir im Wege steht; denn in gar manchen Dingen, dächt' ich, rechnen Vater und Mutter auf dich und warten nicht, bis du älter geworden bist. Wenn sie z. B. wünschen, daß ihnen etwas vorgelesen oder für sie etwas geschrieben werde, so bist du, wie ich glaube, der erste im Hause, den sie damit betrauen.

Allerdings, sagte er.

Und dabei steht es dir doch frei, welchen Buchstaben

du willst zuerst zu schreiben und ebenso den zweiten. Und beim Vorlesen steht es ebenso. Und wenn du die Leier zur Hand nimmst, so verwehren dir, glaube ich, weder Vater noch Mutter jede beliebige Saite straff anzuziehen oder lockerer zu lassen, sie mit dem Finger oder mit dem Plektron[12]) anzuschlagen. Oder verwehren sie dir's?

Gewiß nicht.

Was mag also wohl, mein Lysis, der Grund sein, daß sie es hier erlauben, in den vorher genannten Fällen aber nicht dulden?

Weil ich, sagte er, dieses, wie ich glaube, verstehe, jenes dagegen nicht.

Gut, fuhr ich fort, mein Bester. Also nicht auf dein Alter wartet dein Vater, um dich mit allem zu betrauen, sondern mit dem Tage, an dem er sich überzeugt hält, daß du die Sache besser verstehst als er, wird er dir sich und das Seinige anvertrauen[13]).

Das hoff' ich, entgegnete er.

Gut denn, sagte ich. Nun weiter. Wie steht es mit dem Nachbar? Folgt er nicht in seinem Urteil über dich demselben Grundsatz wie dein Vater? Wenn er überzeugt ist, du wissest besser Bescheid über sein Hauswesen als er, was glaubst du dann? Daß er dir die Verwaltung seines Hauswesens anvertrauen werde oder selbst die Leitung in der Hand behalten werde?

Er wird sie vermutlich mir anvertrauen.

Und die Athener? Werden sie dir nicht ihre Angelegenheiten anvertrauen, wenn sie dich für ausreichend verständig ansehen? Glaubst du das nicht?

Allerdings.

Und, beim Zeus, der Großkönig? Wem wird er wohl, wenn Fleisch gekocht wird, lieber gestatten in die Brühe irgend etwas nach eigenem Belieben hineinzuwerfen? Seinem ältesten Sohne, dem die Herrschaft über ganz Asien zufallen soll, oder uns, wenn uns etwa die Umstände zu ihm führten und wir ihm dartäten, daß wir

besser Bescheid wissen mit der Zubereitung solcher Speisen als sein Sohn[14])?

Uns doch, ohne Zweifel, sagte er.

Und jenem würde er wehren auch nur das geringste hineinzuwerfen; wir aber könnten, wenn wir wollten, ganze Haufen von Salz hineinwerfen, er würde es uns nicht wehren.

Ohne Zweifel.

Und weiter. Wenn sein Sohn an einer Augenkrankheit litte, würde er ihm dann wohl erlauben, seine Augen selbst zu befühlen, wenn er ihn für nicht heilkundig
210 St. hielte, oder würde er's ihm verwehren? Uns aber würde er, wenn er uns für heilkundig hielte, selbst wenn wir ihm die Augen gewaltsam öffnen und Asche hineinstreuen wollten, es vermutlich nicht wehren, überzeugt, daß wir richtig Bescheid wüßten.

Du hast recht.

Würde er nun nicht auch alles andere lieber von uns übernommen sehen als von sich selbst und seinem Sohn, wohlverstanden alles, wenn er uns größere Einsicht zutraut als sich und jenem?

Notwendig, entgegnete er, Sokrates.

6. So also verhält es sich, mein lieber Lysis. Beherrschen wir ein Gebiet mit aller Einsicht, so wird jedermann, ob Hellene oder Barbar, Mann oder Frau uns Vertrauen schenken und wir werden innerhalb dieses Gebietes tun können was uns beliebt, und niemand wird uns absichtlich hindern; vielmehr werden wir nicht nur selbst völlige Freiheit haben, sondern auch andern gebieten, kurz, wir sind da Besitzer und Herren, denn wir werden den Nutzen davon haben. Handelt es sich dagegen um ein Gebiet, über das wir uns keine Einsicht erworben haben, so wird uns da niemand das Vertrauen schenken ganz nach unserm Dafürhalten und Belieben zu schalten und zu walten, sondern alle werden nach Kräften uns hemmend entgegentreten, nicht nur die Fremden sondern auch Vater und Mutter und was uns etwa noch näher

stünde als diese; und wir selbst müssen uns da andern unterordnen, kurz, andere sind da Besitzer und Herren; denn uns wird kein Nutzen daraus erwachsen. So verhält es sich. Gibst du das zu?

Ja, das tue ich.

Werden wir nun in solcher Lage, also wo wir zu nichts tauglich sind, von irgend jemand als Freund begehrt werden und wird uns da irgend jemand liebhaben?

Gewiß nicht, erwiderte er.

Also hat auch dein Vater dich jetzt nicht lieb, so wenig wie irgend jemand einen anderen lieb hat, soweit er unbrauchbar ist.

Allerdings nicht, wie es scheint, antwortete er.

Wenn du also erst einsichtig geworden bist, mein Sohn, dann wird dir jedermann befreundet sein und sich dir angehörig fühlen; denn dann wirst du brauchbar und tüchtig sein; wo nicht, wird dir, wie auch sonst niemand, selbst dein Vater nicht befreundet sein und ebensowenig deine Mutter und deine Angehörigen. Ist es nun möglich, mein Lysis, sich hohen Verstandes zu rühmen in Dingen, in welche man noch keine Einsicht hat?

Wie wäre das möglich! entgegnete er.

Wenn du aber noch einen Lehrer nötig hast, so bist du noch nicht im Besitze der Einsicht.

Du hast recht.

Also fehlt es dir auch noch an dem edlen Selbstbewußtsein, wenn anders du noch der Einsicht bar bist[15]).

Beim Zeus, erwiderte er, ich glaube es selbst.

7. Bei dieser Antwort wandte ich den Blick auf Hippothales, und es fehlte nicht viel, so hätte ich eine rechte Torheit begangen. Denn eben lag es mir auf den Lippen zu sagen: Das ist, mein Hippothales, die Art, wie man mit seinem Liebling reden muß; demütigen muß man ihn und ducken, nicht aber, wie du, ihn aufgeblasen und eitel machen. Da mir nun der Blick auf ihn zeigte, wie das Gespräch ihn in Angst und Verwirrung gesetzt

hatte, da blitzte es in mir auf, daß er, so nahe er auch bei uns stand, doch von Lysis unbemerkt bleiben wollte; ich nahm mich also zusammen und hielt mit dem Reden zurück.

211 St. Mittlerweile fand sich Menexenos wieder ein und ließ sich neben dem Lysis nieder auf dem Platz, von dem er vorhin sich entfernt hatte. Da flüsterte Lysis in aller Kindlichkeit und Freundlichkeit mir die Worte ins Ohr: Bester Sokrates, was ich von dir zu hören bekomme, das mußt du auch dem Menexenos zu hören geben.

Ich antwortete: Du mußt es ihm wiedererzählen, mein Lysis; denn du bist mir ja mit großer Achtsamkeit gefolgt.

Gewiß, sagte er.

Versuche also, fuhr ich fort, dir alles möglichst ins Gedächtnis einzuprägen, damit du ihm alles klar wiedergeben kannst; ist dir aber etwas davon entschwunden, so frage mich noch einmal, sobald du mich triffst.

Nun, glaube mir, mein Sokrates, sagte er, das werd' ich tun und zwar mit vollem Eifer. Aber beginne nun ein anderes Gespräch mit ihm, damit auch ich nun zuhören kann, bis es Zeit ist nach Hause zu gehen.

Nun, erwiderte ich, diesen Wunsch muß ich erfüllen, da du ihn so dringend äußerst. Aber gib acht, daß du mir zu Hilfe kommst, wenn Menexenos sich darauf verlegt mich zu widerlegen. Oder weißt du nicht, daß er streitsüchtig ist[16])?

Ja, beim Zeus, erwiderte er, und wie! Daher denn auch mein lebhafter Wunsch, daß du dich mit ihm in ein Gespräch einläßt.

Um mich lächerlich zu machen? sagte ich.

Nein, beim Zeus, sagte er, sondern damit du ihm eine Lektion erteilst.

Wohl gar noch! sagte ich. Das wäre keine leichte Aufgabe; denn er ist ein gefährlicher Gegner, ein Schüler des Ktesippos. Und siehe, da ist er ja auch selbst — siehst du ihn nicht? — der Ktesippos.

Laß dich das nicht kümmern, Sokrates, versetzte er, sondern gehe frisch an die Unterredung mit ihm.

So muß ich mich denn dazu verstehen, sagte ich.

8. Als wir so miteinander sprachen, wandte sich Ktesippos an uns mit den Worten:

Was für ein mißgünstiges Verhalten, diesen Genuß auf euch zwei zu beschränken und uns die Teilnahme an eurer Unterredung nicht zu gönnen.

Nun, erwiderte ich, sie soll auch euch gegönnt sein. Dieser nämlich versteht etwas nicht von dem, was ich sage, erklärt aber, Menexenos wisse es und heißt mich. ihn fragen.

Und warum fragst du ihn denn nicht? sagte er.

Nun, ich werde ihn fragen, versetzte ich. So antworte mir denn, Menexenos, auf meine Fragen. Von Kindheit her trage ich mich mit dem Wunsche nach einem großen Besitztum, wie es auch anderen ähnlich ergeht. Der eine nämlich wünscht sich den Besitz von Pferden, der andere von Hunden, ein dritter von Gold, ein vierter von Ehrenstellen. Aus alledem mache ich mir nichts. Dagegen bin ich ganz verliebt in den Besitz von Freunden. Lieber wünscht ich mir einen guten Freund als die beste Wachtel oder den besten Hahn[17]) in der Welt und, beim Zeus, viel lieber als Pferd und Hund. Ja, wahrlich beim Hunde, ich glaube, weit lieber als das Gold des Dareios würde ich mir den Besitz eines Freundes wünschen, sei es nun sonst irgend wer oder gar Dareios selbst[18]). So sehr sehne 212 St
ich mich nach einem Freunde. Wenn ich nun euch betrachte, dich und den Lysis, weiß ich mich vor Aufregung kaum zu lassen und preise euch glücklich, daß ihr in so jungen Jahren imstande seid, dieses Gut schnell und leicht zu gewinnen, und daß, wie du diesen da dir so rasch und sicher zum Freunde gemacht hast, so auch dieser dich. Ich aber bin von solchem Besitz noch so weit entfernt, daß ich nicht einmal weiß, wie denn eigentlich einer des andern Freund wird, sondern eben von dir als einem Kundigen, darüber Auskunft haben möchte.

9. So sage mir denn: Wenn einer den andern lieb hat, wer von den beiden wird denn dann des anderen Freund, der Liebende der des Geliebten, oder der Geliebte der des Liebenden? Oder gibt es da keinen Unterschied?

Meiner Ansicht nach, versetzte er, gibt es da keinen Unterschied.

Wie sagst du? erwiderte ich. Beide also werden einander Freund, wenn die Liebe nur auf einer Seite ist?

Mir wenigstens, entgegnete er, will es so scheinen.

Nun weiter. Kommt es nicht vor, daß der Liebende keine Gegenliebe findet bei dem, den er lieb hat?

Allerdings.

Ja, kommt es nicht sogar vor, daß der Liebende geradezu gehaßt wird? Ein Fall, der bei Liebhabern gegenüber ihren Lieblingen gar nicht selten sein soll. Denn von heftigster Liebe entbrannt, glauben manche, ihre Liebe finde keine Gegenliebe, andere gar, sie werde mit Haß erwidert. Oder scheint dir dieses nicht wahr zu sein?

Entschieden wahr, erwiderte er.

Steht es nun in solchem Falle, fuhr ich fort, nicht so, daß der eine liebt, der andere geliebt wird?

Ja.

Wer von beiden mag da nun wohl des andern Freund sein? Der Liebende der des Geliebten, mag er nun Gegenliebe finden oder auf Haß stoßen, oder der Geliebte der des Liebenden? Oder ist in solchem Falle keiner des andern Freund, wenn sie nämlich nicht beide einander lieben?

So dürfte es sich wohl verhalten.

Die Sache zeigt uns also jetzt ein anderes Gesicht als vorher. Denn vorher waren sie, wie uns schien, wenn einer von beiden Liebe hegte, einander beide Freund; jetzt dagegen ist keiner von beiden ein Freund, wenn sie nicht beide Liebe hegen.

Es mag wohl so sein, erwiderte er.

Nichts also ist dem Liebenden befreundet, wenn es nicht Gegenliebe hegt.

Allerdings nichts, wie es scheint.

Also sind auch diejenigen keine Pferdefreunde, die von den Pferden nicht wiedergeliebt werden, und keine Wachtelfreunde, auch keine Hundefreunde und Weinfreunde und Turnfreunde und Weisheitsfreunde, es müßte denn sein, daß die Weisheit ihnen Gegenliebe entgegenbringt[19]). Oder liebt ein jeder von ihnen die entsprechenden Gegenstände, ohne daß diese doch ihm Freund wären? Der Dichter also würde die Unwahrheit sagen mit seinen Versen[20]):

Heil ihm, dem da Kinder sind lieb, einhufige Rosse,
Hunde zur Jagd, und fern winkt ihm ein gastlicher Herd.

Mir scheint das nicht der Fall zu sein, entgegnete er.

Sondern du meinst, er rede wahr?

Ja.

Das Geliebte also ist dem Liebenden befreundet[21]), wie es scheint, mein Menexenos, mag es nun von Liebe oder von Haß erfüllt sein. Das zeigt sich ja auch an den kleinen Kindern: teils hegen sie noch keine Liebe, teils sogar Haß, wenn sie nämlich von der Mutter oder dem 218 S
Vater gezüchtigt werden; und doch gibt es, ungeachtet alles Hasses, in jener Zeit nichts, was den Eltern lieber (befreundeter) wäre, als diese ihre Kinder.

Damit hast du, wie mir scheint, recht, erwiderte er.

Daraus würde also folgen, daß nicht der Liebende lieb (Freund) ist, sondern der Geliebte.

Allem Anschein nach.

Und mithin der Gehaßte der Feind, nicht aber der Hassende[22]).

Offenbar.

Viele also werden von ihren Feinden geliebt, von ihren Freunden dagegen gehaßt; mithin sind sie ihren Feinden Freund, ihren Freunden aber Feind, wenn nämlich das Geliebte Freund ist, nicht aber das Liebende. Und doch, lieber Freund, ist es ungereimt, ja noch mehr, denke ich, es ist sogar unmöglich, dem Freunde Feind und dem Feinde Freund zu sein.

Du scheinst recht zu haben, Sokrates, erwiderte er.

Wenn also dies unmöglich ist, so wird doch wohl der liebende Teil dem geliebten befreundet sein.

Allem Anschein nach.

Und anderseits also der hassende Teil der dem Gehaßten feindliche.

Notwendig.

Es wird sich uns also die Notwendigkeit ergeben, auf die nämliche Behauptung zurückzukommen, die wir vorher als richtig anerkannten, nämlich daß man oft Freund sei einem, der nicht unser Freund ist, nicht selten sogar unser Feind, wenn man nämlich entweder etwas uns nicht Befreundetes liebt, oder etwas liebt, was uns sogar haßt; wie auch anderseits, daß man Feind sei einem, der nicht unser Feind oder sogar unser Freund ist, wenn man nämlich den uns nicht hassenden oder vielleicht sogar uns liebenden Teil haßt.

So scheint es, sagte er.

Was sollen wir nun anfangen, fuhr ich fort, wenn weder die Liebenden Freunde sind noch die Geliebten noch auch diejenigen, die sowohl Liebende wie Geliebte sind, sondern es neben ihnen noch andere gibt, von denen wir behaupten, daß sie einander Freund werden?

Beim Zeus, erwiderte er, Sokrates, ich weiß mir keinen Rat mehr.

Wir sind doch nicht etwa, entgegnete ich, mein Menexenos, mit unserer ganzen Untersuchung auf falschen Weg geraten?

Das kann ich nicht glauben, Sokrates, warf da Lysis dazwischen.

Und bei diesen Worten errötete er. Denn es schien mir, als sei ihm das Wort wider seinen Willen entschlüpft, infolge der gespannten Aufmerksamkeit, mit der er dem Gespräche folgte. Denn während des Zuhörens verrieten seine Züge die lebhafteste Teilnahme.

10. Ich nun, getrieben einerseits von dem Wunsche dem Menexenos Ruhe zu gönnen anderseits von der Freude

über des Lysis lebhafte Lernbegier, gab der Sache eine andere Wendung[23]) und richtete mich mit meiner Rede an den Lysis, indem ich sagte:

Mein Lysis, du scheinst mir recht zu haben insofern als, wenn wir bei unserer Betrachtung richtig verfahren wären, wir nicht so in die Irre geraten wären. Allein diesen Weg wollen wir nicht weiter verfolgen — denn mit einem schwierigen Weg darf man diese Untersuchung wohl vergleichen —, vielmehr werden wir gut tun den Weg zu wählen, auf den wir vorhin gerieten[24]), nämlich die Betrachtung an der Hand der Dichter. Denn diese sind uns gleichsam Väter und Lehrmeister der Weis- 214 St
heit[25]). Die Auskunft nun, die sie über das etwaige Zustandekommen von Freundschaften geben, ist gar nicht übel: der Gott selbst nämlich, sagen sie, mache sie zu Freunden, indem er sie einander zuführe. Sie drücken dies unter anderem, glaube ich, etwa so aus[26]):

Ja, es führet ein Gott den Gleichen immer zum Gleichen

und macht sie miteinander bekannt. Oder bist du noch nicht auf diese Verse gestoßen?

Doch, erwiderte er.

Sind dir nicht auch die Schriften der weisesten Männer in die Hand gekommen, die eben diesen Satz vertreten, das Gleiche sei mit dem Gleichen notwendig immer befreundet? Es sind dies aber jene, die über die Natur und das Weltall sich äußern und schreiben[27]).

Das trifft zu, entgegnete er.

Haben sie damit recht? fragte ich.

Vielleicht, sagte er.

Vielleicht, erwiderte ich, halb, vielleicht aber auch ganz[28]): nur, daß wir sie nicht verstehen. Denn was den Bösartigen anlangt, so scheint es uns, als ob er, je mehr er sich dem Bösartigen nähert und je engeren Umgang er mit ihm pflegt, ihm um so feindlicher werde; denn er scheut sich nicht vor Beleidigungen; Beleidiger aber und Beleidigte können unter keinen Umständen Freunde sein. Ist es nicht so?

Ja, sagte er.

Von dieser Seite betrachtet, wäre also der Satz zur Hälfte nicht wahr, wenn anders die Bösartigen einander ähnlich sind.

Du hast recht.

Aber der eigentliche Sinn ihrer Behauptung ist wohl der, die Guten seien einander gleich und befreundet[29]). Die Bösen dagegen seien, entsprechend auch dem gangbaren Urteil über sie, niemals gleich, nicht einmal mit sich selbst, sondern sie seien flatterhaft und unberechenbar. Was aber mit sich selbst nicht gleichartig und übereinstimmend ist[30]), das kann schwerlich mit einem andern gleichartig und befreundet werden. Oder meinst du nicht auch so?

Ja, sagte er.

Worauf also, mein Freund, diejenigen hinauswollen, die in etwas verschleierter Redeweise das Gleiche als dem Gleichen befreundet bezeichnen, ist dieses, daß einzig und allein der Gute dem Guten Freund sei, der Böse dagegen weder mit dem Guten noch mit dem Bösen jemals zu wahrer Freundschaft gelange[31]). Bist du damit einverstanden?

Er nickte zu.

So wüßten wir denn nun, wer gemeint ist, wenn man von Freunden spricht, denn unsere Betrachtung zeigt uns, daß es Leute sind, welche gut sind.

Das scheint mir vollkommen richtig, sagte er.

11. Auch mir, bemerkte ich. Doch stört mich noch etwas dabei. Wohlan denn, beim Zeus, wir müssen zusehen, was mich mißtrauisch macht. Ist der Gleiche dem Gleichen insofern Freund, als er ihm gleichartig ist, und ist in solchen Fällen einer dem andern nützlich? Oder besser so: Welchen Nutzen kann irgend welches Gleichartige irgendeinem Gleichartigen bringen, oder welchen Schaden hervorrufen, den es nicht auch sich selbst zufügte? Oder was könnte ihm von jenem widerfahren, was
215 St. ihm nicht auch von sich selbst aus widerführe? Wie wäre

also bei solcher Beschaffenheit beider Teile ein gegenseitiges Verlangen nacheinander möglich, da sie ja doch einander keine Hilfe bieten können? Oder wäre es doch möglich[32])?

Nein.

Was aber nicht liebevoll verlangt wird, wie kann das befreundet sein?

In keiner Weise.

Der Gleiche ist also dem Gleichen nicht Freund. Aber wie steht es nun mit dem Guten? Ist er wohl dem Guten befreundet, insofern er gut ist, nicht aber insofern er ihm gleich ist?

Vielleicht.

Doch wie? Wird nicht der Gute, insofern er gut ist, auch sich selbst genügend sein?

Ja.

Der sich selbst Genügende ist aber doch keines andern bedürftig bei seiner Selbstgenugsamkeit[33]).

Allerdings.

Wer aber nichts bedarf, der wird auch nach nichts Verlangen tragen.

Gewiß nicht.

Was er aber nicht verlangt, das wird er auch nicht lieben.

Sicherlich nicht.

Wer aber nicht liebt, ist auch kein Freund.

Gewiß nicht.

Wie also können die Guten den Guten überhaupt befreundet sein, da sie doch weder, wenn sie fern voneinander sind, Sehnsucht nacheinander hegen — denn jeder von ihnen ist sich selbst genug, auch wenn sie getrennt sind — noch, wenn sie beieinander sind, einander bedürfen? Wie wäre es denn möglich, daß solche Leute überhaupt viel Wert aufeinander legten?

Das können sie gewiß nicht, sagte er.

Freunde aber können sie doch nicht sein, ohne sich einander hoch zu schätzen.

Schwerlich.

12. Gib denn acht, mein Lysis, wie weit wir vom Richtigen abirren. Sollten wir etwa nicht bloß ins Zwielicht, nein, ins völlige Dunkel geraten[34])?

Wieso? entgegnete er.

Ich habe schon einmal jemand[35]) sagen hören — und eben jetzt fällt mir das wieder ein — daß das Gleiche mit dem Gleichen und die Guten mit den Guten durchaus auf Kriegsfuß stehen. Und er berief sich dabei auf Hesiod[36]) als Zeugen, indem er dessen Vers anführte:

Auch der Töpfer dem Töpfer grollt und der Sänger dem Sänger,
Und der Bettler dem Bettler.

Und auch auf allen anderen Gebieten, erklärte er, sei es unvermeidlich, daß das einander Gleichartigste auch am meisten gegeneinander von Neid, Eifersucht und Feindschaft erfüllt sei, das Ungleichartigste dagegen von Freundschaft[37]). Denn der Arme sehe sich genötigt dem Reichen Freund zu sein, und der Schwache dem Starken des Beistandes wegen und der Kranke dem Arzt. Und so verlange denn auch jeder Unkundige nach dem Kundigen und sei ihm Freund. Ja, er verstieg sich noch zu höherer Weisheit, zu der Behauptung nämlich, das Gleiche, weit entfernt, dem Gleichen befreundet zu sein, sei das gerade Gegenteil davon. Denn der höchste Grad des Gegensatzes sei gerade die Bedingung der größten Freundschaft. Darauf nämlich sei das Verlangen eines jeden gerichtet, nicht auf das Gleiche; so verlange das Trockene nach dem Feuchten, das Kalte nach dem Warmen, das Bittere nach dem Süßen, das Scharfe nach dem Stumpfen, das Leere nach Füllung und das Volle nach Entleerung und so weiter[38]). Denn das Entgegengesetzte biete dem Entgegengesetzten Nahrung, während das Gleiche von dem Gleichen keinen Nutzen ziehe. Und in der Tat, mein Lieber, mit diesem Ausspruch erwies er sich auch, wie
216 St. mir scheint, als ein nicht gewöhnlicher Kopf, denn er sprach trefflich. Ihr aber, fuhr ich fort, was haltet ihr von seiner Rede?

Trefflich ist sie, erwiderte Menexenos, so nach dem bloßen Hören zu urteilen.

Wollen wir also den Satz aufstellen, das Entgegengesetzte sei dem Entgegengesetzten am meisten Freund?

Gewiß.

Gut, fuhr ich fort, aber nimmt sich das nicht sonderbar aus, mein Menexenos? Und werden nicht alsbald jene hochweisen Männer[39]), jene Widerspruchskünstler mit voller Angriffslust auf uns einstürmen und fragen, ob nicht die Feindschaft der Freundschaft das Entgegengesetzteste sei? Was wollen wir ihnen nun antworten? Oder müssen wir nicht unbedingt zugestehen, daß sie recht haben?

Unbedingt.

Ist nun, werden sie fragen, das Feindliche dem Freundlichen Freund oder das Freundliche dem Feindlichen?

Keines von beiden, antwortete er.

Aber das Gerechte dem Ungerechten, oder das Besonnene dem Zügellosen, oder das Gute dem Schlechten?

Dem scheint nicht so zu sein.

Aber, fuhr ich fort, wenn auf Grund des Gegensatzes irgend etwas irgend einem anderen befreundet ist, so müssen auch die eben aufgeführten Gegenteile befreundet sein.

Notwendig.

Es ist also weder das Gleiche dem Gleichen noch das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten befreundet.

Nein, wie es scheint.

13. Nun wollen wir uns noch die Frage vorlegen, ob wir uns nicht immer mehr einer Unachtsamkeit schuldig machen. Wir beachten nämlich nicht, daß das Befreundete in Wahrheit vielleicht von alledem nichts sei, sondern daß das weder Gute noch Schlechte es ist, das in gewissen Fällen dem Guten Freund wird.

Wie, sagte er, meinst du?

Nun, beim Zeus, fuhr ich fort, ich weiß es selbst

nicht, sondern in Wahrheit fühle ich mich wie von Schwindel ergriffen angesichts der Ergebnislosigkeit und Schwierigkeit der Untersuchung und, irre ich nicht, so hat das alte Sprichwort recht: Das Schöne ist das Geliebte (Befreundete)[40]. Wenigstens ähnelt es dem Weichen, Glatten und Fettigen, und daher kommt es auch wohl, daß es uns so leicht entgleitet und entschlüpft, als Folge eben dieser seiner Schlüpfrigkeit. Ich behaupte nämlich, das Gute sei schön. Meinst du nicht auch so?

Ja.

So behaupte ich denn ahnenden Geistes, dem Schönen und Guten sei das weder Gute noch Schlechte befreundet. Worauf sich aber meine Ahnung gründet, das sollst du hören. Es handelt sich hier, wie mir scheint, um drei Gattungen, um mich dieses Namens zu bedienen, nämlich das Gute, das Schlechte und das weder Gute noch Schlechte[41]. Wie denkst du also darüber?

Auch so, erwiderte er.

Und es ist weder das Gute dem Guten befreundet, noch das Gute dem Schlechten, wie dies denn auch die bisherige Untersuchung nicht zuläßt. Es bleibt also, wenn überhaupt etwas einem anderen befreundet ist, nur übrig, daß das weder Gute noch Schlechte entweder dem Guten befreundet sei oder dem, was so geartet ist, wie es selbst. Denn dem Schlechten wird schwerlich etwas befreundet sein.

Du hast recht.

Aber auch das Gleiche dem Gleichen nicht, wie wir eben vorhin festgestellt haben. Nicht wahr?

Ja.

Mithin wird auch dem weder Guten noch Schlechten etwas ihm Gleiches befreundet sein.

Offenbar nicht.

217 St. So ergibt sich also, daß nur dem Guten und nichts anderem das weder Gute noch Schlechte befreundet werden kann.

Notwendig, wie es scheint.

14. Führt uns nun, meine Lieben, das eben Gesagte auch auf den richtigen Weg? Näher betrachtet stellt sich die Sache doch so: Der gesunde Körper bedarf durchaus nicht der Heilkunst oder des Beistandes; denn er hat alles was er braucht. Kein Gesunder also ist dem Arzt Freund der Gesundheit wegen. Nicht wahr?

Gewiß, keiner.

Wohl aber der Kranke, dächt' ich, seiner Krankheit wegen.

Ohne Zweifel.

Die Krankheit also ist eine übele Sache, die Heilkunst aber eine nützliche und gute Sache.

Ja.

Der Körper aber ist, rein als Körper betrachtet, etwas weder Gutes noch Schlechtes.

So ist es.

Der Körper aber kann bei Krankheit nicht umhin die Heilkunst willkommen zu heißen und sie als Freundin zu betrachten.

So denk' ich auch.

Das weder Gute noch Schlechte wird also dem Guten Freund infolge der Beigesellung des Schlechten.

So scheint es.

Offenbar aber doch, ehe es selbst schlecht ward durch das Schlechte, welches ihm beiwohnt. Wäre es nämlich selbst schon schlecht geworden, so würde es ja kein Verlangen mehr nach dem Guten haben und ihm nicht Freund sein; denn wir erklärten es für unmöglich, daß das Schlechte dem Guten Freund sei[42]).

Ja, für unmöglich.

Habet nun acht auf das was ich sage. Ich behaupte nämlich, daß einiges auch selbst so beschaffen sei wie das was sich ihm beigesellt; anderes wiederum nicht. Wollte man z. B. irgend einen Gegenstand mit einer Farbe anstreichen, so gesellt sich die aufgestrichene Farbe zu dem damit gefärbten Gegenstand.

Gewiß.

Ist nun dann auch seinem Wesen nach der angestrichene Gegenstand von derselben Art wie das, was er nun bei sich hat[43])?

Das verstehe ich nicht, erwiderte er.

Nun, sagte ich, dann so: Gesetzt, es färbte einer deine an sich blonden Haare mit Bleiweiß, würden sie dann auch wirklich weiß werden oder bloß so erscheinen?

Bloß erscheinen, entgegnete er.

Und doch wäre ihnen die weiße Farbe beigesellt.

Ja.

Aber trotzdem würden sie an sich ebensowenig weiß sein wie vorher, sondern, wenn auch verbunden mit der weißen Farbe, weder weiß noch schwarz.

Allerdings.

Wenn dagegen das Alter, mein Freund, ihnen die nämliche Farbe verleiht, dann haben sie wirklich die gleiche Beschaffenheit erhalten wie das, was sich ihnen beigesellt: sie sind weiß durch die Beigesellung des Weißen.

Zweifellos.

Das ist also der Sinn meiner Frage: Wird dasjenige, dem sich etwas beigesellt, als Inhaber desselben nun von der gleichen Art sein wie dasjenige, welches sich ihm beigesellt? Oder wird dies nur unter bestimmten Umständen der Fall sein, im andern Fall aber nicht?

Das letztere, erwiderte er.

Nun also, auch das weder Schlechte noch Gute ist in gewissen Fällen trotz der Beigesellung des Schlechten noch nicht schlecht, in anderen Fällen ist es dagegen dem Schlechten schon gleichartig geworden.

Allerdings.

Wenn es also noch nicht selbst schlecht ist durch die Beigesellung des Schlechten, so erweckt diese Art der Beigesellung bei ihm das Verlangen nach dem Guten, die andere Art dagegen, nämlich diejenige, welche wirkliche Schlechtigkeit zur Folge hat, raubt ihm das Verlangen
us St. nach dem Guten und die Befreundung mit ihm, denn es ist

dann nicht mehr ein weder Schlechtes noch Gutes, sondern ein Schlechtes. Mit dem Schlechten aber war, wie wir fanden[44]), das Gute nicht befreundet.

Gewiß nicht.

Auf Grund dessen könnten wir also sagen: auch wer bereits weise ist, sucht nicht mehr nach Weisheit, mag er nun ein Gott oder ein Mensch sein[45]), und auch wer mit Unwissenheit dermaßen geschlagen ist, daß er ein schlechter Mensch ist, ist kein Weisheitsfreund; denn kein schlechter und ungelehriger Mensch sucht nach Weisheit. So bleiben denn nur übrig solche, die das Schlechte zwar an sich haben, nämlich die Unwissenheit, aber doch nicht völlig in dessen Gewalt sind, so daß sie alles Wissens bar und unbelehrbar wären, sondern noch ein Gefühl dafür haben, daß sie nicht wissen, was sie nicht wissen. Daher suchen denn auch diejenigen nach Weisheit, die noch weder gut noch schlecht sind. Die wirklich Schlechten dagegen suchen nicht nach Weisheit so wenig wie die wirklich Guten. Denn weder das Entgegengesetzte befreundet sich mit dem Entgegengesetzten noch das Gleiche mit dem Gleichen. Auf diesen Satz führte uns die vorige Untersuchung mit aller Klarheit[46]). Oder erinnert ihr euch nicht?

Doch, erwiderten beide.

Jetzt also, fuhr ich fort, mein Lysis und Menexenos, haben wir mit vollster Gewißheit herausgefunden, was das Befreundete sei und was nicht. Wir behaupten nämlich sowohl hinsichtlich der Seele wie des Körpers und auch sonst durchweg, das weder Schlechte noch Gute sei infolge der Beigesellung des Schlechten dem Guten befreundet.

Beide erklärten dies für richtig und gaben ihr Einverständnis kund.

15. Und auch ich selbst freute mich ungemein wie ein Jäger, als ich mich endlich so im Besitze der ersehnten Jagdbeute sah. Nachher aber stieg in mir — woher, weiß ich nicht — ein höchst seltsamer Argwohn auf, das von uns Eingeräumte möchte am Ende doch nicht

wahr sein. Und alsbald sagte ich verstimmt: O weh, mein Lysis und Menexenos, es war wohl nur ein Luftschloß, das wir aufgebaut haben.

Wieso denn? sagte Menexenos.

Ich fürchte, entgegnete ich, es ist uns ergangen wie Leuten, die Schwindlern und Aufschneidern in die Hände fallen: einige unserer Ausführungen über die Freundschaft nämlich, auf die wir geraten sind, gleichen solchen Schwindlern.

Inwiefern? fragte er.

Laßt uns, erwiderte ich, die Sache von folgender Seite betrachten: Wer befreundet ist, ist der mit irgend etwas befreundet oder nicht?

Notwendigerweise, erwiderte er.

Ist er es um nichts und wegen nichts, oder um etwas und wegen etwas?

Um etwas und wegen etwas.

Und ist die Sache, um derenwillen der Freund dem Freunde Freund ist, ihm befreundet oder weder befreundet noch feindlich?

Da vermag ich nicht zu folgen, entgegnete er.

Begreiflicherweise, bemerkte ich. Aber vielleicht wird dir auf folgende Weise zum Verständnis verholfen werden, und ich hoffe, mir selbst wird dadurch klarer werden, was ich eigentlich meine. Der Kranke, sagten wir vorhin, ist dem Arzte Freund. Nicht so?

Ja.

Nicht wahr, infolge der Krankheit ist er dem Arzte Freund, um der Gesundheit willen.

Ja.

Die Krankheit aber ist doch ein Übel (etwas Schlechtes).

Selbstverständlich.

Und die Gesundheit? sagte ich. Etwas Gutes oder Schlechtes, oder keines von beiden?

219 St. Etwas Gutes, erwiderte er.

Wir sagten aber doch[47]), glaube ich, daß der Körper,

an sich weder gut noch schlecht, durch die Krankheit, also durch das Schlechte, der Heilkunst befreundet würde; die Heilkunst aber ist etwas Gutes. Die Gesundheit aber ist es, um derenwillen die Heilkunst dieser Freundschaft teilhaftig wird. Und die Gesundheit ist doch etwas Gutes. Nicht wahr?

Ja.

Ist nun aber die Gesundheit etwas Liebes (Befreundetes) oder nicht Liebes?

Etwas Liebes.

Die Krankheit dagegen etwas Verhaßtes (Feindliches).

Gewiß.

Das weder Schlechte noch Gute also ist wegen des Schlechten und Verhaßten dem Guten befreundet um des Guten und Lieben willen.

So scheint es.

Um des Lieben willen ist mithin das Liebe dem Lieben lieb wegen des Verhaßten.

Allem Anschein nach.

16. Gut, sagte ich, da wir so weit gekommen sind, meine jungen Freunde, wollen wir nun recht acht geben, um uns vor Täuschungen zu bewahren. Denn daß nun das Liebe dem Lieben liebgeworden und somit das Gleiche dem Gleichen lieb wird, was wir doch für unmöglich erklärten[48]), das will ich auf sich beruhen lassen. Dagegen wollen wir, um durch das jetzt Gesagte nicht getäuscht zu werden, folgende Betrachtung anstellen. Die Heilkunst, behaupten wir, ist etwas Liebes um der Gesundheit willen.

Ja.

Ist nun nicht auch die Gesundheit etwas Liebes?

Sicherlich.

Wenn also lieb, doch wieder um irgend einer Sache willen.

Ja.

Einer Sache also, die doch lieb ist, wenn das früher Eingeräumte bestehen bleiben soll.

Gewiß.

Und auch dieses wird wieder lieb sein wegen etwas was lieb ist. Nicht wahr?

Ja.

Muß uns nun nicht bei dieser Art des Vorgehens der Atem ausgehen und müssen wir nicht suchen zu einem Anfang zu gelangen, der sich nicht mehr auf ein anderes Liebes bezieht, sondern seinen Stillstand finden wird[49]) bei dem, was das ursprüngliche Liebe ist, um dessenwillen wir auch erst alles andere für lieb erklären?

Notwendig.

Das also meinte ich mit meiner vorigen Warnung. Alle anderen Dinge, die wir als lieb bezeichneten, sind gleichsam nur Abbilder desselben, die uns täuschen, jenes Ursprüngliche dagegen ist das wahrhaft Liebe. Machen wir uns die Sache so klar: Wenn jemand großen Wert auf etwas legt, wie z. B. ein Vater seinem Sohn vor allem sonstigen Hab und Gut den Vorzug gibt — wird also dieser, eben weil er seinen Sohn über alles schätzt, nicht auch noch manches andere sehr hoch halten? Wenn er z. B. merkt, daß sein Sohn Schierling getrunken hat, wird ihm dann nicht der Wein ein sehr wertvolles Gut sein, wenn er in diesem ein Rettungsmittel für ihn sähe?

Unbedingt, entgegnete er.

Nicht auch das Gefäß, in dem der Wein wäre?

Sicherlich.

Wird er dann etwa keinen Unterschied machen zwischen einem irdenen Becher und seinem eigenen Sohn, oder zwischen drei Schälchen Wein und seinem Sohn? Oder verhält sich die Sache vielmehr so: all das eifrige Bemühen ist nicht gerichtet auf die Mittel, die der Er-
220 St. reichung des Zweckes dienen, sondern auf den Zweck selbst, um dessenwillen all diese Mittel in Bereitschaft gestellt werden. Allerdings sagen wir oft genug, Gold und Silber sei uns sehr wert; trotzdem aber verhält es sich in Wahrheit nicht so, sondern was wir über alles schätzen, es mag nun sonst sein was es will, ist jenes,

um deswillen auch Gold und alle sonstigen Güter erworben werden. Wird damit unsere Meinung ausgesprochen?

Gewiß.

Und gilt der nämliche Satz nicht auch von dem, was befreundet (lieb) ist? Alles, was wir befreundet nennen um eines Befreundeten willen, nennen wir offenbar nur mit uneigentlichem Ausdruck so; das wahrhaft und eigentlich Befreundete dagegen ist aller Wahrscheinlichkeit nach dasjenige, auf das alle diese sogenannten Freundschaften hinweisen als auf ihr letztes Ziel.

So scheint es sich in der Tat zu verhalten, erwiderte er.

Dies wahrhaft Befreundete aber ist nicht wieder um eines anderen Befreundeten willen Freund. Nicht wahr?

Gewiß.

17. Damit wären wir denn im reinen: Das Befreundete ist nicht Freund um eines anderen Befreundeten willen. Aber ist denn das Gute auch Freund?

Mir wenigstens scheint es so.

Wird nun nicht das Gute wegen des Bösen (Schlechten) geliebt? und zwar gemäß folgender Lage der Dinge: Wenn von den drei Gattungen, die wir vorhin feststellten, nämlich dem Guten, dem Schlechten und dem weder Guten noch Schlechten nur zwei noch bestehen blieben, das Schlechte dagegen verschwunden wäre[50]) und von jeder Gemeinschaft mit dem Körper und d Seele wie von allem, was wir rein für sich genommen für weder gut noch schlecht erklären, ausgeschlossen wäre, würde dann nicht das Gute uns überhaupt keinen Nutzen bringen, sondern zur Nutzlosigkeit verdammt sein? Denn gesetzt, es schadete uns nichts mehr, so wäre uns jede nützliche Beihilfe entbehrlich. Und so würde es denn dann sonnenklar sein, daß wir das Gute wegen des Schlechten wert und lieb hatten, als ein Heilmittel nämlich gegen das Schlechte, das seinerseits nichts anderes ist als eine Krankheit. Gibt es aber keine Krankheit, dann bedarf es auch

keines Heilmittels. Ist dies das eigentliche Wesen des Guten, wird es also wegen des Schlechten von uns geliebt, wenn wir in der Mitte stehen zwischen Schlechtem und Gutem, während es an und für sich keinen Nutzen bringt?

Dem Anschein nach verhält es sich so.

Jenes uns Befreundete also, auf welches alle anderen Dinge sich beziehen, die unserer Erklärung zufolge um eines anderen Befreundeten willen uns befreundet sind, liegt also weiter hinaus[51]) und hat mit diesen Dingen nichts gemein. Denn diese letzteren wurden befreundet genannt um eines Befreundeten willen, das wahrhaft Befreundete aber ist seinem Wesen nach das gerade Gegenteil von diesem. Denn als befreundet stellte es sich uns dar auf Grund des Feindlichen (Schlechten). Ist das Feindliche (Schlechte) aber verschwunden, so ist jenes allem Anschein nach uns auch nicht mehr befreundet.

Nein, erklärte er, nach dem Eindruck wenigstens, den das jetzt Gesagte macht.

Gibt es nun etwa, fuhr ich fort, beim Zeus, wenn das Schlechte geschwunden ist, auch keinen Hunger mehr und
221 St. keinen Durst und was dergleichen mehr ist? Oder wird es auch weiter Hunger geben, so lange es Menschen und sonstige lebende Wesen gibt, nur daß er nicht (mehr) schädlich ist? Und auch weiter Durst und die sonstigen Begierden, nur eben nicht mehr mit Schlechtigkeit behaftet, da ja das Schlechte entschwunden ist? Oder ist es überhaupt lächerlich zu fragen, was dann sein wird oder nicht sein wird? Denn wer weiß es? Aber das wissen wir bestimmt, daß auch jetzt schon ein Hungernder zuweilen Schaden, zuweilen aber auch Nutzen von diesem seinem Zustand hat[52]). Nicht wahr?

Sicherlich.

Und auch mit den Durstenden und allen nach sonst etwas Begierigen steht es so: zuweilen ist ihre Begierde nützlich, zuweilen schädlich, zuweilen keines von beiden.

Allerdings.

Wenn also das Schlechte verschwindet, verdient dann

etwa auch dasjenige, was nicht schlecht ist, mit dem Schlechten zu verschwinden?

Nein.

Die weder guten noch schlechten Begierden werden also weiter bestehen, auch wenn das Schlechte verschwunden ist.

Offenbar.

Ist es nun möglich, daß ein von Begierde und Liebe Erfüllter demjenigen, was er begehrt und liebt, nicht befreundet sei[53])?

Meiner Meinung nach nicht.

Es gibt also nach dem Verschwinden des Schlechten, wie es scheint, noch Befreundetes.

Ja.

Das würde aber nicht der Fall sein, wenn das Schlechte die Ursache davon wäre, daß irgend etwas (einem anderen) befreundet ist. Ist nämlich das Schlechte verschwunden, so könnte dann nichts mehr einem anderen befreundet sein. Denn wenn der Grund weggefallen ist, so könnte unmöglich dasjenige noch vorhanden sein, was die Folge dieses Grundes war[54]).

Du hast recht.

Wir waren aber doch darüber einverstanden, daß das Befreundete mit irgend etwas befreundet sei und zwar wegen irgend eines Dinges; und wir waren damals wenigstens des Glaubens, wegen des Schlechten sei das Gute dem weder Guten noch Schlechten befreundet. Nicht wahr?

Allerdings.

Jetzt aber, scheint's, drängt sich uns ein anderer Grund für das Begehren und Genießen der Freundschaft auf.

Allem Anschein nach.

Ist nun in Wahrheit, wie wir vorher behaupteten[55]), die Begierde Grund der Freundschaft und ist das Begehrende dem freund, wonach es begehrt, und dann, wenn es begehrt[56])? Und ist dagegen alles was wir früher für

„befreundet" erklärten, nur leeres Geschwätz, gleich einem einfältigen Dichtermachwerk[57])?

Fast scheint es so, entgegnete er.

Aber das Begehrende, fuhr ich fort, begehrt doch dasjenige, dessen es bedarf. Nicht wahr?

Ja.

Das Bedürftige ist also doch demjenigen befreundet, dessen es bedarf?

So scheint mir.

Einer Sache bedürftig aber wird man, wenn man ihrer beraubt wird?

Zweifellos.

Auf das einem Angehörige[58]) also bezieht sich, so scheint es, die Liebe und die Freundschaft und die Begierde, mein Menexenos und Lysis.

Sie stimmten bei.

Seid ihr also einander Freund, so seid ihr irgendwie von Natur einander auch angehörig.

Ja, gewiß, sagten beide[59]).

222 St. Und wenn also sonst irgend einer nach einem andern begehrt, fuhr ich fort, meine jungen Freunde, oder ihn liebt, so wird er seiner nicht begehren noch ihn lieben noch ihm Freund sein, wenn er nicht irgendwie dem Geliebten schon angehörig wäre, sei es der ganzen Seelenverfassung nach oder rücksichtlich einer bestimmten Beschaffenheit des Charakters oder der Sitten oder der Eigenart.

Gewiß, erwiderte Menexenos. Lysis aber verstummte.

Gut denn, sagte ich. Das von Natur sich Angehörige muß, wie sich uns nun gezeigt hat, sich freund sein.

Notwendig also muß dem echten und nicht verstellten Liebhaber von seinem Liebling liebreiche Freundschaft zuteil werden[60]).

Da ließen sich Lysis und Menexenos kaum zu einer Andeutung von Beifall herbei, des Hippothales Freude

dagegen spiegelte sich in dem raschen Wechsel seiner Gesichtsfarbe deutlich ab.

18. Ich wollte nun die Sache noch weiter verfolgen und sagte: Wenn nun zwischen dem einander Angehörigen und dem einander Gleichen ein Unterschied ist, so dürfte wohl, wie mir scheint, mein Lysis und Menexenos, das Wesen der Freundschaft einigermaßen aufgeklärt sein; sind aber das Gleichartige und das sich Angehörige ein und dasselbe, so müßte erst — und das ist nicht leicht — der frühere Satz beseitigt werden, daß das Gleiche dem Gleichen eben infolge ihrer Gleichheit nutzlos ist[61]); denn den Nutzlosen als befreundet anzuerkennen wäre eine Ungereimtheit. Seid ihr also einverstanden, fuhr ich fort, daß wir, da uns der Redegang förmlich trunken gemacht hat, einräumen und sagen, zwischen dem einander Angehörigen und dem Gleichen bestehe ein Unterschied?

Gern.

Werden wir also auch annehmen, das Gute sei einem jeden angehörig, das Schlechte dagegen fremd? Oder ist das Schlechte dem Schlechten angehörig, dem Guten das Gute und dem weder Guten noch Schlechten das weder Gute noch Schlechte?

Mit dieser Art der Angehörigkeit eines jeden zu dem ihm Entsprechenden erklärten sich beide einverstanden.

So wären wir also wieder, fuhr ich fort, meine lieben jungen Freunde, zu den Behauptungen über die Freundschaft zurückgeraten, die wir vorher verworfen haben. Denn so wird der Ungerechte dem Ungerechten und der Schlechte dem Schlechten nicht weniger Freund sein als der Gute dem Guten.

So scheint es, sagte er.

Und nun weiter. Wenn wir das Gute und das sich Angehörige als ein und dasselbe anerkennen, ist dann nicht einzig der Gute dem Guten Freund?

Allerdings.

Nun aber glaubten[62]) wir doch auch rücksichtlich

dieses Satzes uns selbst widerlegt zu haben. Oder erinnert ihr euch nicht?

Doch.

Wo sollen wir also nun noch hinaus mit unserer Rede? Offenbar gibt es keinen weiteren Weg. Ich will also nach Art der weisen Herren in den Gerichtshöfen alles Gesagte noch einmal kurz zusammenfassen. Wenn nämlich weder die Geliebten noch die Liebenden, weder die Gleichen noch die Ungleichen, weder die Guten noch die sich Angehörigen noch was wir sonst alles durchgegangen haben — denn mein Gedächtnis reicht nicht aus für diese Überfülle — also wenn nichts von alledem das Befreundete ist, so bin ich mit meiner Weisheit am Ende.

223 St. Nach diesen Worten dachte ich einen der Älteren zum Gespräch anzuregen. Da stellten sich aber überraschend wie Dämonen die Pädagogen ein, der des Menexenos sowohl wie der des Lysis, mit den Brüdern der beiden, und befahlen ihnen durch Zuruf nach Hause zu kommen; denn es war schon spät. Anfangs nun wollten wir und die Umstehenden sie fortjagen; da sie sich aber um uns nicht kümmerten, sondern in ihrer halbbarbarischen Sprache ihrem Ärger Luft machten und in ihrem Rufen einfach fortfuhren — es kam uns so vor als hätten sie aus Anlaß des Hermaienfestes etwas über den Durst getrunken, so daß es geratener war sich nicht mit ihnen einzulassen — so ließen wir ihnen den Sieg und lösten die Versammlung auf. Gleichwohl sagte ich noch, als sie sich schon zum Weggehen anschickten: Heute, mein Lysis und Menexenos, haben wir uns lächerlich gemacht, ich, der alte Mann, und ihr. Denn sie, die da jetzt fortgehen, werden sagen, wir hätten geglaubt untereinander Freund zu sein — denn auch mich rechne ich zu euch — und doch wären wir noch nicht imstande zu entdecken, was man eigentlich unter „Freund" zu verstehen habe.

Anmerkungen

zum Lysis.

[1]) S. 80. Was die Personen anlangt, so wissen wir von Lysis und Hippothales nichts weiter als was uns der Dialog selbst mitteilt, während Menexenos uns auch aus dem nach ihm benannten Gespräch bekannt ist. Etwas älter als diese ist der uns aus dem Dialog Euthydemos wohlbekannte, sehr geweckte und etwas übermütige Schüler des Sokrates Ktesippos, der sich dort durch die Trugweisheit der Sophisten so wenig verblüffen läßt, daß er ihnen ihre Schliche alsbald ablernt und sie in ihren eigenen Schlingen fängt. Er gehört ebenso wie Menexenos zu denen, die im Phaidon als beim Tode des Sokrates anwesend genannt werden.

[2]) S. 80. Die Akademie, später als Lehrstätte Platons zu weltgeschichtlicher Bedeutung gelangt, war ein mit Gärten, Tempeln, Altären und Bildsäulen geschmücktes Gymnasium außerhalb der Stadt am Kephissos; auch das Lykeion, gleichfalls ein Gymnasium und später die Lehrstätte des Aristoteles, lag außerhalb der Stadt und zwar in östlicher Richtung, während die Akademie in nordwestlicher Richtung lag.

[3]) S. 81. Dies ist m. E. hier die Bedeutung des *αὐτοῦ*, das den Kritikern ohne Grund viel zu schaffen gemacht hat. Das vorhergehende *αὐτόθι* geht auf die Ringschule „gleich dort", während *αὐτοῦ* den augenblicklichen Standort selbst bezeichnet.

[4]) S. 81. So bezeichnet sich Sokrates auch bei Xen. Mem. II, 6, 28 als „in der Kunst der Liebe erfahren", ebenso im platonischen Symposion 177 D und im Phaidros 257 A.

[5]) S. 82. Aixone war ein attischer Demos der kekropischen Phyle.

[6]) S. 83. Aixon, der Ahnherr (Eponymos) des Demos Aixone, war, als Sohn des Zeus, ein Stiefbruder des Herakles. Vgl. E. Meyer, Forsch. Halle 1899, p. 521 Anm.

[7]) S. 85. Hermes war neben seinen vielen anderen der arbeitenden und strebenden Menschheit geltenden Obliegenheiten auch der Schutzgott der Ringschulen, die ihm zu Ehren das Hermaienfest feierten. Zu dieser Feier war nach einem solonischen Gesetz allen älteren Männern der Zutritt streng verwehrt. Doch mag sich dies Verbot nur auf den religiösen Teil der Feier, auf die Kulthandlung bezogen haben. Das Fest war mit reichlicher Bewirtung der Jugend verbunden und gab dem Frohsinn freiesten Spielraum. Auch dem Becher ward gehörig zugesprochen, wie das Ende des Dialogs in sehr drolliger Weise zeigt.

[8]) S. 85. Das noch jetzt übliche Spiel, das die Römer *par impar* nannten.

[9]) S. 86. Ein von Platon oft und gern zitierter pythagoreischer Spruch.

[10]) S. 87. Diese Mahnungen des Sokrates, unmittelbar an den Lysis gerichtet, treffen tatsächlich ebenso auch den Hippothales.

[11]) S. 88. Der Pädagoge ist also in der Nähe. Am Schluß zeigt es sich, daß er selbst den Freuden des Festes nicht abhold geblieben ist.

[12]) S. 90. Ein elfenbeinernes Stäbchen, mit dem die Saiten der Zither angeschlagen wurden.

[13]) S. 90. Hier nimmt das Gespräch eine Wendung, die etwas Ähnlichkeit hat mit Xen. Mem. III, 9, 10ff., wie Arnim p. 66 richtig bemerkt.

[14]) S. 91. Eine Stelle, wie gemacht für die Angriffslust der Athetesenfreunde. Vgl. z. B. Ast zu dieser Stelle S. 432. Wie kann der göttliche Platon sich so weit vergessen! Es ist wie mit dem Grützetopf im größeren Hippias. Mit dergleichen darf sich ein Platon nicht bemengen.

[15]) S. 92. Dem liegt, wie das gleich Folgende zeigt, der Gedanke zugrunde: Bei rechtem Selbstvertrauen würdest du dich gegen den Hippothales weit stolzer zeigen.

[16]) S. 93. Damit soll der Leser offenbar vorbereitet werden auf den eristischen Charakter des nun folgenden Gesprächs mit Menexenos im Gegensatz zu dem rein belehrenden des eben geführten.

[17]) S. 94. Wachteln und Hähne standen in Athen hoch im Preise wegen ihrer Verwendung zu den sehr beliebten Hahnen- und Wachtelkämpfen.

[18]) S. 94. In dieser kritisch schwierigen Stelle bin ich dem Vorschlag Madvigs gefolgt, der für *μᾶλλον* schreibt *ἢ ἄλλον* mit der Bemerkung: *Jocose Socrates hunc ipsum (Darium) se accepturum amicum dicit.*

[19]) S. 96. Vgl. Arist. Eth. N. VIII, 1156[b] 27ff.: „Den Ausdruck Freundschaft (*φιλία*, Liebe) braucht man nicht gegenüber leblosen Dingen. Denn hier gibt es keine Erwiderung der Neigung; hier hat auch der Wille, dem Gegenstand Gutes zu erweisen, keinen Platz. Es wäre doch eine lächerliche Vorstellung, dem Weine etwas Gutes antun zu wollen; höchstens will man ihn doch aufbewahren, um ihn zur Verfügung zu haben." Dem sieht man doch die Beziehung auf unsere Stelle sofort an.

[20]) S. 96. Die Verse werden dem Solon zugeschrieben. Platon hat hier die im Griechischen mögliche Zweideutigkeit in der Beziehung des Wortes *φίλοι* in sophistischer Weise ausgenutzt. Die richtige Übersetzung würde sein: „Heil dir! liebe Kinder sind dein usw." Platon aber macht geflissentlich *φίλοι*, das nach der Absicht des Dichters nur Attribut zu *παῖδες* sein soll, zum Prädikat und zwar zum Prädikat für alles Weitere noch Aufgezählte.

[21]) S. 96. Über die Ausnutzung der Doppeldeutigkeit von *φίλος*, das sowohl in aktivem wie in passivem Sinne gebraucht werden kann, ist bereits in der Einleitung gesprochen. Offenbar legt es hier Sokrates nur darauf ab den Menexenos zu düpieren.

[22]) S. 96. Das Verhältnis der Eltern zu den kleinen Kindern zeigt besonders deutlich, welchen Vorteil im Sinne sophistischer Disputierweise sich Sokrates dadurch verschafft hat, daß er den Unterschied zwischen Freund sein und Freund werden nicht scharf markiert, sondern mehr oder weniger verwischt.

[23]) S. 98. Vgl. die Einleitung S. 69.

[24]) S. 98. Vgl. 212E. Anm. 20.

[25]) S. 98. Man braucht nur die Äußerungen des Sokrates über den Wert von Dichterauslegungen im Protagoras bei Behandlung des Simonidesliedes zu lesen, um sich darüber klar zu werden, daß dies Lob der Dichter hier durchaus *cum grano salis* zu nehmen ist.

[26]) S. 98. Od. 17, 218. Vgl. Symp. 195B.

[27]) S. 98. Hierzu vgl. Arist. Eth. N. VIII, 1155[a] 32ff.

[28]) S. 98. Vgl. Legg. 716C: „Nur eine Handlungsweise ist Gott wohlgefällig, wie auch ein einziger alter Spruch es ist, der sie verkündet, und zwar der, daß das Gleiche dem Gleichen, wenn es das richtige Maß hat, befreundet ist, während das Maßlose sich weder miteinander noch mit dem Maßvollen befreunden kann."

[29]) S. 99. Damit ist die Lösung des Rätsels im wesentlichen gegeben. Wenn sie im folgenden wieder in Frage gestellt wird, so ist das nur das bekannte Verfahren des Sokrates, durch das er zwar weitere Zweifel anregt, aber doch durchfühlen läßt, daß ernstes eigenes Nachdenken über die Sache alle etwa aufsteigenden Nebel zerstreuen würde. In diesem Sinne bezeichnet er selbst am Schluß die hier vorgebrachten Bedenken als bloß anscheinende und nicht wirklich durchschlagende. Denn er sagt 222D *ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτό γε ᾠόμεθα ἐξελέγξαι ἡμᾶς αὐτούς*, und nicht *ἐξελέγξαμεν*. Darauf macht Arnim mit Recht aufmerksam.

[30]) S. 99. Auf diese innere Gleichmäßigkeit des Menschen in und mit sich selbst legt Pl. das größte Gewicht. Er nennt dies an einer Stelle der Briefe (VII, 332D) sehr treffend „sich mit sich selbst befreundet machen". Vgl. Legg. I, 626D. 629D. Rpl. I, 351E.

[31]) S. 99. Vgl. Arist. Eth. N. 1155[b] 5. 1159[b] 1ff.

[32]) S. 100. Die ganze hiermit eingeleitete Bekämpfung des Satzes von der Anziehungskraft des Gleichartigen aufeinander ist, wie die Spitzfindigkeit der Argumentation zeigt, als Übungsstück gedacht, als Beispiel für die Verstandesschärfung von Knaben. Es sind Knaben, mit denen sich Sokr. unterhält und die Unterhaltung ist auf sie berechnet: ihre Lernbegier soll angeregt, ihr Scharfsinn geweckt werden.

[33]) S. 100. Vgl. Arist. Eth. N. 1169[b] 2ff.

[34]) S. 101. Vgl. 214B.

[35]) S. 101. Hierzu vgl. Arist. Eth. N. VIII, 1155[a] 35ff.

[36]) S. 101. Hes. W. u. T. 25f.

[37]) S. 101. Vgl. Symp. 186B in der Rede des Eryximachos: *τὸ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ κ. τ. λ.*

[38]) S. 101. Die im Altertum beliebten Vergleichungen von Qualitäten der äußeren Welt mit solchen der inneren Welt (d. h. mit Qualitäten des inneren Sinnes) führen mehr zur Verdunkelung als zur Aufhellung der Sache. Bei der ersteren handelt es sich um sehr einfache Begriffsverhältnisse und eindeutige Gegensätze; bei letzteren

dagegen, als bei Beschaffenheiten beseelter Wesen, schließt die Einheit des Seelenlebens bei großer Mannigfaltigkeit der Zusammensetzung eine reiche Fülle von Beziehungen der Teile zueinander sowie zum Ganzen, also starke Komplikation der Begriffsverhältnisse in sich. Die Fäden verschlingen sich auf das Mannigfaltigste und es steht nicht wie in der äußeren Natur, wo man getrost sagen kann: die Trockenheit verlangt nach Feuchtigkeit und nicht nach Trockenheit. Aristoteles unterscheidet (Eth. N. VIII, 1155^{b} 18f.) sehr richtig drei Motive zur Freundschaft: 1. das Gute (*ἀγαθόν*), 2. das Angenehme (*ἡδύ*) und 3. den Nutzen (*χρήσιμον*). Er legt aber zu wenig Gewicht auf die Möglichkeit, daß alle drei Motive sich zu gemeinsamer Wirkung zusammenschließen können. Das Gute, als das entscheidende Hauptmotiv, schließt weder die Annehmlichkeit noch den Nutzen aus. Denn der Gute hat an nichts mehr Freude als an Seinesgleichen, und damit wäre das Moment des Angenehmen als eine selbstverständliche Begleiterscheinung festgestellt. In unserem Dialog nun kommt dies Moment überhaupt nicht zur Sprache. Was aber den Nutzen anlangt, so kann der Gute, auch wenn er als solcher (als ein rein moralisch gutes Wesen) dem Guten so wenig Nutzen brächte wie etwa in der Natur das Feuchte dem Feuchten, vermöge der Einheit des komplizierten Seelenlebens gleichwohl dem anderen sehr nützlich werden durch die Verschiedenheit beider in bezug auf Lebensberuf und Fachkenntnisse, mit denen sie sich gegenseitig ergänzen. Aber das moralisch Gute weist schon von vornherein jede Vergleichung mit den Qualitäten der äußeren Natur von sich und zwar auf Grund seines ideellen Charakters. Denn es liegt nach Platon im Wesen des Guten nicht bloß die Beziehung auf das Bestehende und unmittelbar in die Erscheinung Tretende, sondern auch auf ein nie völlig Erreichtes und doch immer zu Erstrebendes, zu dessen Verwirklichung die verbundene moralische Kraft zweier Individuen mehr zu leisten vermag als die eines Einzelnen.

[39]) S. 102. Nämlich die Sophisten.

[40]) S. 103. Vgl. Arist. Eth. N. 1155^{a} 29.

[41]) S. 103. Dies weder Gute noch Schlechte spielt in den früheren Dialogen Platons eine ziemliche Rolle. Man vergleiche Stellen wie Gorg. 467 E. Symp. 202 AB. Euthyd. 280 E. Charm. 161 AB. Für die platonische Ethik ist dabei besonders wichtig der Satz, daß der Körper an sich weder gut noch bös ist. Denn daraus folgt, daß für Platon die Ursache des Bösen nicht im Körperlichen an sich liegt, wie es nach mancher mehr oder weniger dichterischen Stelle, namentlich nach dem Timaeus, scheinen könnte, wo Sichtbarkeit und Körperlichkeit als die unvermeidliche Ursache des Mangelhaften und Unvollkommenen, und das *θάτερον* als widerstrebend der Bildung zur Ordnung angegeben wird. Der Ursprung des Bösen ist vielmehr nur im einzelnen Menschengeist zu suchen, wie es in Phaidros durch die Schwäche des Wagenlenkers verbildlicht wird. Ja selbst die Seele ist nach unserem Dialog (220 C) an sich weder gut noch bös, wird es vielmehr erst, wie wir hinzusetzen können, durch die Stellung, die der *λόγος* zu den unteren Seelenkräften einnimmt. Aber sie ist doch der eigentliche Sitz des Guten und Bösen. Dem entsprechend heißt es im siebenten Brief (334 E): „Uns Menschen

hat die Natur die irdische Unsterblichkeit versagt, und auch wenn sie einem verliehen würde, würde ihn das nicht glücklich machen, wie der große Haufe wähnt, denn für das Unbeseelte gibt es kein Übel oder Gut, das der Rede wert wäre, sondern diese kommen nur für die Seele und zwar für eine jede in Betracht, mag sie nun mit dem Körper verbunden oder von ihm getrennt sein." Vgl. auch Charm. 156 E. Rpl. 609 D ff. und meine Anm. 43 zum 10. Buch der Republik. Man beachte übrigens die Vieldeutigkeit des „schlecht".

[42]) S. 104. Vgl. 216 E. 219 A.

[43]) S. 105. Ähnlich Charm. 169 DE.

[44]) S. 106. Vgl. 216 E.

[45]) S. 106. Vgl. Symp. 203 E.

[46]) S. 106. Vgl. 216 B.

[47]) S. 107. Vgl. 217 B.

[48]) S. 108. Vgl. 214 E ff.

[49]) S. 109. Für das sinnwidrige *ἀλλ' ἥξει ἐπ' ἐκεῖνο* habe ich im Eisenacher Prg. 1901 p. 17 vorgeschlagen *ἀλλὰ λήξει ἐπ' ἐκεῖνο*, wonach ich übersetzt habe. Vgl. Sext. Emp. Hyp. II, 106 p. 81, 1 Bekker. Ebenso 82, 2. 313, 21 u. ö. Sachlich ist die Stelle von großer Bedeutung, denn sie sucht die Unentbehrlichkeit der Annahme eines absolut Guten zu erweisen, also dessen, was in der Republik unter dem Namen der Idee des Guten auftritt.

[50]) S. 110. Durch diese Annahme wird der Betrachtung eine Wendung gegeben, die der Sache des Guten zum vollen Siege verhilft. Auch ohne das Böse nämlich, das man gewöhnlich als *conditio sine qua non* für das Gute ansieht, behält das Letztere seine volle Bedeutung.

[51]) S. 111. Der griechische Text lautet: *τὸ ἄρα φίλον ἡμῖν ἐκεῖνο, εἰς ὃ ἐτελεύτα πάντα τἆλλα, ἃ ἕνεκα ἑτέρου φίλου φίλα ἔφαμεν εἶναι ἐκεῖνα, οὐδὲν δὲ τούτοις ἔοικε.* Hier fehlt einerseits das Prädikat zu *τὸ φίλον*, anderseits ist *ἐκεῖνα* ganz unerklärbar. Die Herausgeber helfen sich durch Streichung des *ἐκεῖνα* nach dem Vorgange des Cornarius, müssen dann aber weiter mit Heindorf das *δὲ* hinter *οὐδέν*, um das Prädikat zu *τὸ φίλον* zu gewinnen, in *δὴ* verwandeln, womit sie überdies doch nur einen lästigen Konkurrenten zu dem schon vorhandenen *ἄρα* schaffen. Und wie soll man sich den Einschub des rätselhaften *ἐκεῖνα* erklären? Mir will es rationeller erscheinen, den Fehler allein in *ἐκεῖνα* zu suchen und durch Verbesserung (nicht Ausschaltung) dieses Wortes beiden Übelständen abzuhelfen. Bedenkt man nun, daß es sich hier um das *πρῶτον φίλον* handelt, das dem Vorhergehenden zufolge mit dem *πρῶτον ἀγαθόν* zusammenfällt, also deutlich genug auf die Idee des Guten hinweist, erinnert man sich ferner der so bezeichnenden Wendung, deren sich Platon im 6. Buch der Republik 509 B für das Urgute (die Idee des Guten) bedient als für ein *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχον*, und beachtet man schließlich den Gegensatz, in den hier das *πρῶτον φίλον* zu gewissen der bloßen Endlichkeit angehörenden Bestimmungen und Entgegenstellungen gesetzt wird, so wird man es vielleicht nicht zu kühn finden, wenn ich vorschlage, das unhaltbare *ἐκεῖνα* (an dessen Entstehung vielleicht ein Blick des Schreibers auf das kurz vorhergehende *ἐκεῖνα* die Schuld trägt) umzuwandeln in das graphisch so

nahe verwandte *ἐπέκεινα* sc. *ἐστίν*, was sich jeder von selbst leicht dazu ergänzt. Der Sinn ist also dann folgender: „das ursprünglich Befreundete liegt also weiter hinaus (d. i. jenseits der vorher genannten Bestimmungen und Gegensätze) und hat keinerlei Ähnlichkeit mit diesen genannten Bestimmungen." Vgl. Diels Vors. II² 577, 20.

[52]) S. 111. Nämlich ein Kranker.

[53]) S. 112. Hier gehen, wie auch schon vorher 215 B f., Liebe (*φιλία*) und Begierde Hand in Hand, entgegen dem Schillerschen Spruch:

Recht so, Schlosser, man liebt was man hat, man begehrt was man nicht hat;
Denn nur das reiche Gemüt liebt, nur das arme begehrt.

Für Platon gilt zwar ein absolutes Gute als letzter und eigentlicher Gegenstand aller Liebe, aber dies Gute bleibt nur das beständige Strebeziel, dem wir uns nur annähern. Daher das Zusammenfallen von Begierde und Liebe (*ἐπιθυμία*, *ἔρως*, *φιλία*). Sowohl im Symposion (200 A f.) wie im Philebos (35 A) kommt er wie auch hier auf die Schwierigkeiten zu sprechen, die darin liegen. Dadurch wird aber die reine Liebe zu dem für uns gegenwärtigen Schönen ganz eliminiert. Bei Pl. bleibt es beim Triebe und er kennt nur die Scheidung des reinen Triebes von der sinnlichen Begierde, nicht die der reinen Liebe von dem Triebe.

[54]) S. 112. Die Logik sagt uns für gewöhnliche Fälle, daß, wenn der Grund ist, auch die Folge sein muß, nicht aber, daß, wenn die Folge, notwendig auch jener Grund ist. Ist also der (bestimmte) Grund weggefallen, so kann dennoch die Folge da sein. An unserer Stelle dagegen ist das Verhältnis als ein ausschließliches zu denken, d. h. es handelt sich um den einzig möglichen Grund.

[55]) S. 112. Vgl. 221 B.

[56]) S. 112. Sehr richtig bemerkt Arnim p. 56, es würde damit der Wert des Guten davon abhängig gemacht werden, ob und daß man danach begehre; das Gute würde dann keinen selbständigen inneren Wert haben. Aber auf diesen gerade kommt es dem Pl. an. Es handelt sich also um eine bloße Annahme.

[57]) S. 113. Schanz schreibt für das überlieferte *ποίημα μακρόν συγκείμενον* mit Madvig *ποίημα Κρόνῳ συγκείμενον*. Das scheint mir höchst künstlich und wenig am Platze. Ich meine vielmehr, es sei zu schreiben *ποίημα μάργον συγκείμενον* „ein einfältiges Gedicht". Das ist es, was der Zusammenhang hier unmittelbar verlangt. Dazu liegt es graphisch nahe genug. Zu der Verbindung des *συγκείμενον* mit Adjektiv vgl. Hipp. Mai. 286 A *ἔστι μοι περὶ αὐτῶν πάγκαλος λόγος συγκείμενος* und Hipp. Min. 368 D *ἔχων καὶ καταλογάδην πολλοὺς λόγους καὶ παντοδαποὺς συγκειμένους*.

[58]) S. 113. Dies *οἰκεῖον*, dies „Angehörige", steht etwa in dem Sinne, wie es im Uhlandschen Lied vom guten Kameraden heißt „als wär's ein Stück von mir". Hätte Sokrates hinzugesetzt „wenn es ein Gutes ist", so wäre die Stelle in Übereinstimmung mit dem, was Diotima Symp. 205 E sagt. Allein Sokrates treibt hier ein dialektisches Spiel, das ihm ermöglicht auch den Hippothales als durch die Wortbestimmung mit getroffen anzusehen.

[59]) S. 113. Hier stimmen noch beide ohne weiteres von ganzem Herzen bei; denn sie können des Sokrates Worte unbefangen auf ihr eigenes Verhältnis zueinander beziehen. Das ändert sich aber sofort durch die nun folgende Bemerkung des Sokrates. Denn mit dieser zielt Sokrates auf nichts anderes als auf das Verhältnis des Hippothales zu Lysis. Daher das Verstummen des Lysis, die Verstimmung des Menexenos und die gehobene Stimmung des Hippothales.

[60]) S. 113. Das ist in dem eigentlichen Hauptteil die einzige Anspielung auf die sinnliche Knabenliebe.

[61]) S. 114. Vgl. 215 C ff.

[62]) S. 114. Vgl. 214 E ff.

Einleitung

zum Menexenos.

Der kleine Dialog Menexenos hat durch allerhand Wunderlichkeiten den Erklärern nicht wenig zu schaffen gemacht. Verfolgt man die Wandlungen seiner literargeschichtlichen Beurteilung, so wird einem die Erinnerung geweckt an ein sinniges Geschichtchen, das Olympiodor im sechsten Kapitel seiner Lebensbeschreibung des Platon mitteilt. Dem Tode nahe, so heißt es da, habe Platon einen Traum gehabt: in einen Schwan verwandelt habe er, von Baum zu Baum fliegend, alle Bemühungen der Vogelsteller ihn einzufangen zunichte gemacht. Diesen Traum, sagt Olympiodor, habe der Sokratiker Simmias[1]) dahin gedeutet, daß Platon allen Künsten seiner künftigen Ausleger ein Schnippchen schlagen werde. Das läßt sich wie auf manchen platonischen Dialog, so nicht am wenigsten auch auf den Menexenos anwenden. Dieser Dialog zeigt nämlich eine solche Verquickung und Verschlingung von Möglichem und Unmöglichem, von Ernst und bis ins Possenhafte getriebenem Scherz, von schlichter Offenheit und feiner Ironie, von strenger Sachlichkeit und phantastischer Willkür, daß mancher sich fragen wird, wie sich dies bunte Allerlei mit der würdevollen Geisteshoheit des göttlichen Platon verträgt. Wie konnte ein Platon dreizehn Jahre nach des Sokrates Tod (denn nach 245 E ist das Werkchen kurze Zeit nach dem antalkidischen Frieden, der da erwähnt wird, geschrieben) diesen mit der Aspasia in Verkehr bringen? Wie konnte er die Aspasia zur Lehrerin des Sokrates machen? Wie konnte er sich

[1]) Ein qui pro quo; denn der Simmias des Phaidon, auf den damit doch wohl angespielt wird, gehörte zur Zeit von Platons Tod nicht mehr zu den Lebenden.

so weit vergessen, sie den Sokrates als vergeßlichen Schüler mit der Rute bedrohen zu lassen? Wie konnte er in einem Atem die Athener als Vorkämpfer der Freiheit Griechenlands feiern und die Schmach des Königsfriedens durch gleißnerische Wendungen beschönigen? Solcher Sünden kann sich wer weiß wer sonst schuldig gemacht haben, nun und nimmermehr aber ein Platon. So dachte nicht bloß mancher einigermaßen achtsame Leser, sondern auch der und jener grundgelehrte Kritiker. Der Dialog war zeitweis mit Acht und Bann belegt und durfte sich nicht mehr als platonisch sehen lassen.

Und doch ist hier alles Zweifeln und Bedenken unangebracht und aussichtslos. Als unüberwindliche Hüter seiner Echtheit stehen dem Dialog mehrere Zeugnisse des Aristoteles (eins im ersten, ein zweites im dritten Buch der Rhetorik) zur Seite. Die Anfechtungen oder auch Umdeutungen, die diese Zeugnisse erfahren haben, erweisen sich bei näherer Prüfung als unbegründet[1]). Aber auch ohne diese Zeugnisse — und dies spricht nicht am wenigsten zugleich für ihre Zuverlässigkeit — läßt uns die Annahme der Echtheit des Werkchens weit eher und besser sowohl über seine literarische Bedeutung wie über seine geschichtliche Möglichkeit ins Reine kommen als die Annahme sei es einer eigentlichen Fälschung, sei es eines sonstigen nicht platonischen Ursprungs desselben. Denn ein Fälscher, der sein Handwerk versteht — und daß wenigstens der Verfasser unseres Dialogs nicht auf den Kopf gefallen ist, dafür zeugt das Werk selbst im übrigen zur Genüge —, hält sich innerhalb der wahrscheinlichen Grenzen und wird sich hüten die Anforderungen an die Gläubigkeit des Lesers zu überspannen.

---

[1]) Wenn Überweg Plat. Unters. 143ff. diese Zeugnisse zwar auf den Menexenos beziehen, diesen aber als ein Werk des Glaukon, des Bruders Platons, hinstellen will, so liegt dem ebenso eine Verkennung der aristotelischen Zitierweise zugrunde, wie der Bemerkung von Schwartz Hermes 25, 124f. Über letztere siehe Wendland, Hermes 35, 193f.

Was aber die Annahme eines ehrlichen Ursprungs, nur nicht aus Platons Feder, anlangt, so würde die Kühnheit der Anachronismen und die Derbheit des Scherzes, wie sie die Einleitung zeigt, einem Verfasser dieser Art erst recht nicht anstehen, denn einen Fälscher könnte man zur Not immer noch damit entschuldigen, er habe eben das Äußerste dessen geben wollen, was man einem Platon unter Umständen in dieser Hinsicht zutrauen könnte, während ein harmloser Autor einfach dem Vorwurf krassester Übertreibung anheimfallen würde, er müßte denn ein so vielseitiger, gewandter und geistsprühender Mann gewesen sein, wie Platon selbst. Denn, was diesen anlangt, so lassen sich, wie es scheint, für ihn bei gutem Willen und geduldiger Prüfung alle Rätsel lösen, die uns die Verquickung so heterogener Elemente in diesem Dialoge stellt. Nachdem bereits Stallbaum in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Menexenos im wesentlichen den richtigen Standpunkt für das Verständnis des Dialoges als eines platonischen vertreten hatte, hat sich in neuerer Zeit eine Reihe von Forschern erfolgreich bemüht das Dunkel aufzuhellen, das über dem Dialoge ruht[1]). Es hat immer etwas Bedenkliches, sich aus zerstreuten Notizen einen vielleicht ziemlich komplizierten Vorgang zu rekonstruieren. Es ist also nichts weiter als ein mögliches Bild der Sache, was sich aus der folgenden kurzen Zusammenstellung des bisher Ermittelten über die Genesis und Bedeutung der kleinen Schrift ergibt.

Das Schriftchen verdankt, soweit wir jetzt sehen

[1]) Während abgesehen von Stallbaum (s. den obigen Text) die früheren Gelehrten, soweit sie die Echtheit des Dialogs anerkannten, wie Köppen, Schleiermacher, Böckh, Schönborn, auch K. F. Hermann (s. die Literaturübersicht), das Schriftchen als gegen des Lysias ἐπιτάφιος gerichtet betrachteten, haben Berndt, Trendelenburg und Wendland als das eigentliche Ziel der platonischen Ironie die gleichzeitige Rhetorik überhaupt erkannt und den Nachweis im Einzelnen geführt. Weiter hat neuerdings Pohlenz die in Betracht kommenden literarischen und geschichtlichen Beziehungen in dankenswerter Weise aufgeklärt.

können, seinen Ursprung den Stimmungen, in welche der Abschluß des antalkidischen Friedens wie alle edlern Athener, so auch den Platon versetzt hatte. Wenn es in so fluchbeladener Zeit ein Redner fertig bringen konnte, in der üblichen alljährlichen staatlichen Leichenrede für die im Kriege Gefallenen das Lob und den Ruhm Athens in den hergebrachten tönenden Phrasen erklingen zu lassen, so war das ein Widersinn, der einen Mann von der reizbaren Ader Platons zu einer starken Satire auffordern mochte. Damit verband sich sein schon längst bestehender Widerwille gegen das Unwesen der Rhetorik überhaupt. Des Gorgias überragendem Einfluß war es seit seinem Auftreten in Athen in kurzer Zeit gelungen, der athenischen Rhetorik den Stempel seines Geistes aufzuprägen. Gefördert durch schulmäßige Organisation hatte diese gorgianisch gefärbte Rhetorik immer größere Bedeutung gewonnen und drohte den Boden zu unterwühlen, auf dem Platon sich Hoffnung gemacht hatte seine Lehrtätigkeit zu entwickeln. So war denn reichlicher Anlaß gegeben zu einer diesen Unfug verspottenden Parodie. Indes mit solcher Parodie hatte es doch in diesem Falle seine besondere Bewandtnis. Es war eine Leichenrede, um die es sich handelte. Für eine Leichenrede aber gelten noch andere Rücksichten als für eine gewöhnliche epideiktische Rede. Ein derber und unverhüllter satirischer Ton war hier nicht angebracht. Auf einem anderen Blatt dagegen als die Parodie selbst stand der sie einleitende und abschließende kleine Dialog. Hier bot sich der sarkastischen Laune Platons die Möglichkeit ausgelassensten Spieles. Das monumentale Muster einer staatlichen Leichenrede war die Rede des Perikles im zweiten Buche des Thukydides. Der Gedanke an sie verwob sich bei der satirischen Stimmung, in der sich Platon befand, alsbald mit den Fabeleien, die seinerzeit über den Einfluß der Aspasia auf die rednerische Ausbildung des Perikles in Umlauf gewesen waren, und damit wiederum tauchte unwillkürlich die Erinnerung auf an ge-

wisse Späße und Anspielungen, welche die alte Komödie auf das Verhältnis des Sokrates zu Aspasia als gleichfalls eifrigen Schülers derselben in der Beredsamkeit gemacht hatte. Dem mochte sich als weiteres treibendes Moment der Umstand hinzugesellen, daß ein bekannter Mitschüler Platons in dem Kreise des Sokrates, Äschines, vielleicht nicht lange vor der hier in Frage kommenden Zeit einen Dialog „Aspasia" verfaßt hatte, der den Sokrates alles Ernstes mit Aspasia in eine gewisse geistige Verbindung brachte, eine Auffassung, gegen die sich Antisthenes in seinem Dialog „Aspasia" mit schonungsloser Derbheit zur Wehr gesetzt hatte. Es mochte den Platon reizen, auch seinerseits dem Äschines einen kleinen Denkzettel zu verabreichen. So kam die Einleitung mit ihren ins Burleske gehenden Einfällen zustande. Die Art, wie sich hier Sokrates dazu bringen läßt, seine oder vielmehr die angeblich aus der Offizin der Aspasia stammende Rede zu halten, erinnert, wie schon Stallbaum richtig bemerkt hat, lebhaft an die ähnlichen Vorgänge im Anfang des Phaidros, nur daß der Ton ein anderer ist: in Phaidros leichter, gefälliger Scherz, hier possenartige Derbheit, groteske Komik.

Platon hat also einen scharfen Strich gezogen zwischen Einleitung und Hauptstück des Werkchens. Durch den ausgelassenen Ton, der in der erstern herrscht, soll sich das Ganze als ein Schwank, als eine Art Fastnachtsspiel ankündigen. Einer solchen Ankündigung bedurfte es, da das Hauptstück, die Leichenrede, wie schon bemerkt, seinem Stoff nach dem Verfasser Reserve auferlegte. Das satirische Element durfte sich da nicht zu sichtbar hervorwagen. Zur Zeit des Erscheinens der Schrift fehlte es gewiß auch nicht an gebildeten und einsichtigen Lesern, für die diese Ankündigung ihren Zweck erfüllte. Wenn aber das sonstige Lesepublikum sich durch den z. T. ja wirklichen, zum überwiegenden Teil aber nur angenommenen Ernst der Rede täuschen ließ, so war dies im Grunde nur ein um so größerer Triumph Platons: er

hatte den Ton der Modeberedtsamkeit so gut getroffen, daß er dem Dutzendleser als glänzender Vertreter eben der Redekunst erschien, die er mit ebensoviel Geist wie Laune verspottete. Denn daß Platon trotz des konventionellen Tones, der im Ganzen der Rede ihr Gepräge gibt, es weder an Geist noch an Laune fehlen ließ, davon gibt gleich der Beginn seiner Ausführungen eine bezeichnende Probe. Sokrates spricht da von der *εὐγένεια*, der edlen Abkunft der Gefallenen, und zwar nicht im gewöhnlichen Sinn, sondern so, daß er den Blick rückwärts lenkt auf den Ursprung des ganzen attischen Volkes. Wie versteht es hier Platon der Eitelkeit seiner Athener zu schmeicheln. Auf nichts bildeten diese sich bekanntlich mehr ein, als auf ihr Autochthonentum: sie waren, so behaupteten sie stolz, die einzigen Griechen, die von Urbeginn an mit ihrem attischen Boden verwachsen waren. Eine treffliche Gelegenheit also, die Darstellung durch ein mythisches Element zu beleben. War doch der Mythus, in dem sich Göttliches und Menschliches, Natur und Geist einander berühren und in Wechselwirkung stehen, recht eigentlich das künstlerische Spezialgebiet Platons, und zwar nicht bloß in ernster sondern auch in ironischer Verwendung, wie es der Politikos zeigt und nicht minder unsere Stelle. In geistreicher Allegorie veranschaulicht hier Platon den Ursprung der Athener durch eine Personifikation der attischen Erde als Mutter der Athener, in einer Weise, daß der Sinn des Bildes klar genug durchleuchtet: die Mutter Erde ist nur eine leichte poetische Hülle für das, worauf der Scherz des Platon eigentlich hinausläuft. Platon will den Ursprung seines Volkes als einen reinen Naturprozeß erscheinen lassen. Dadurch gab er dem so heilig gehaltenen Glaubensartikel der Athener von ihrer urattischen Abkunft eine rationalistische Basis, von der jeder Zweifel abprallen mußte. Denn was sich als Naturprozeß darstellt, stellt sich eben dadurch als ein Werk der Notwendigkeit dar, also als etwas schlechtweg Gegebenes und Unbestreitbares.

Wir werfen nun im übrigen einen Blick auf die Leichenrede nach ihrer sachlichen und formellen Seite. Für eine Leichenrede sind die leitenden Gesichtspunkte im allgemeinen durch die Natur der Sache von selbst gegeben. Die Würdigung der Persönlichkeit des Verstorbenen führt von selbst auf ein Lob desselben, wofern ein solches nicht unmöglich ist; daran knüpft sich selbstverständlich eine Trostspendung an die Hinterbliebenen und mit dieser verbindet sich ebenso ungesucht ein Wort der Mahnung besonders an die nachwachsende Generation. Bei einer staatlichen Leichenrede nun, wie sie der athenische Brauch mit sich brachte, einer Feier also, bei der es sich nicht um eine einzelne Person handelt, fällt das rein Persönliche von selbst weg. An seine Stelle tritt das Ganze, zu dessen Gliedern die Gefallenen gehören, d. i. der Staat. Er ist gleichsam die Person, die Einheit, die den Beziehungspunkt für die rednerischen Ausführungen bildet. Die drei Momente aber des Lobes, des Trostes und der Mahnung bleiben als gegebene Richtpunkte in Kraft. Von diesen drei Punkten ist es nun offenbar der erste, der die größten Variationen nicht bloß zuläßt, sondern nach Maßgabe menschlicher und besonders staatlicher Verhältnisse auch fordert. Je nach Bedeutung der Sache, für welche die Gefallenen ihr Leben gelassen, je nach der ganzen politischen Lage des Staates und dem herrschenden Zeitgeist war der Redner genötigt sein Lob abzumessen, seinen Ton zu stimmen. Es verstand sich von selbst, daß den im Dienste des Vaterlandes Gefallenen der Zoll des Dankes nicht versagt werden konnte. Daneben durfte selbstverständlich ein Preis des Vaterlandes, seiner Einrichtungen, seines Werdeganges und seiner geschichtlichen Bestimmung als des Untergrundes, auf dem sich auch die Taten der Gegenwart abgespielt haben, nicht fehlen. Thukydides gibt dafür in der Leichenrede des Perikles das klassische Muster.

In unserem Falle nun war die aktuelle Lage des Staates eine so klägliche, der Anlaß zur Aufopferung im

Kriege ein so wenig rühmlicher, daß ein ehrlicher Patriot in starke Verlegenheit geraten mußte, wenn er überhaupt etwas die Gemüter Erhebendes sagen wollte. Entweder mußte er der Wahrheit gröblich ins Gesicht schlagen — und das ging gegen sein Gewissen — oder er konnte seinen Athenern einige Bitterkeiten nicht ersparen. Gleichwohl fand sich immer ein Redner, der bereit und fähig war mit dem Ruhme der Gefallenen in tönenden Phrasen die Verherrlichung des Vaterlandes zu verbinden. Das eben war es, was dem Platon die Zornesader schwellen ließ und ihm die Feder zu seiner Parodie in die Hand drückte. Seine Persiflage zeigt bedingungsweise, wie es ein Redner hätte machen müssen, um — nicht etwa sein Gewissen vollständig zu salvieren, was in diesem Falle für einen, der wie Platon dachte, nicht möglich war, wohl aber — vor der Welt überhaupt und nicht bloß vor einem athenischen Publikum[1]) die Anstandsmiene zu wahren. Aber das war nach Platons Sinnesart eben keine Aufgabe für die Rednerbühne, sondern nur für den Markt der Literatur. In Platons rednerischer Leistung lag also keine Aufforderung zur Nachahmung an die Redner, sondern nur ein kräftiger Hinweis auf die innere Unwahrheit und hohle Künstelei einer Beredtsamkeit, die, um auch nur den Forderungen des Anstandes zu genügen, nicht anders als in der Form der Ironie auftreten kann. Und diesen Wink werden die eigentlichen Adressaten dieses Sendschreibens, wenn man es so nennen darf, also die rednerischen Größen des damaligen Athen, recht wohl verstanden haben.

Platon sieht von den Taten der hier zu Bestattenden so gut wie ganz ab und hält sich fast ausschließlich an das Allgemeine, also an den ursprünglich guten Geist der athenischen Verfassung, den er aber ironisch auch noch

[1]) Vgl. 235 D *εἰ μὲν γὰρ δέοι Ἀθηναίους ἐν Πελοποννησίοις εὖ λέγειν ἢ Πελοποννησίους ἐν Ἀθηναίοις, ἀγαθοῦ ἂν ῥήτορος δέοι τοῦ πείσοντος καὶ εὐδοκιμήσοντος· ὅταν δέ τις ἐν τούτοις ἀγωνίζηται, οὕσπερ καὶ ἐπαινεῖ, οὐδὲν μέγα δοκεῖ εὖ λέγειν.* So auch 236 A.

in der Gegenwart fortwalten läßt, sowie an die große geschichtliche Vergangenheit Athens. Wenn Perikles bei Thukydides der athenischen Demokratie einen aristokratischen Zug nachrühmt, so geht der ironisierende Platon noch einen kräftigen Schritt weiter, indem er die athenische Demokratie geradezu zu einer Aristokratie umstempelt (238 C). Hierin, sowie in einigen mehr nebensächlichen und darum hier zu übergehenden Parallelen mit der Thukydideischen Leichenrede zeigt sich, nebenbei gesagt, daß man im Altertum nicht ganz mit Unrecht von einer wetteifernden Nachahmung des Thukydides im Menexenos sprach[1]), wobei man aber für die ironische Tendenz des Menexenos noch gar kein Auge hatte.

Die verhältnismäßig lange geschichtliche Ausführung, in der sich die Rede ergeht, ist offenbar ein Ersatz für die fehlenden Großtaten der Gegenwart: die Taten der großen Tage der griechischen Geschichte treten als Lückenbüßer ein für die unrühmlichen Kämpfe der letztvergangenen Zeit. Dieser geschichtlichen Übersicht fehlt es zwar nicht ganz an Stellen, die schlichten Wahrheitssinn verbunden mit tiefem sittlichen Ernst zu erkennen geben, wie z. B. die Bemerkungen über die Marathonkämpfer, im allgemeinen aber ist sie mit dem Sprunghaften der Darstellung, mit dem willkürlichen Herausgreifen von zweckdienlichen Einzelheiten aus einem großen Komplex von Ereignissen, mit der tendenziösen Färbung gewisser Vorgänge, mit ihren Übertreibungen und Beschönigungen ein wohlberechnetes Seitenstück zu ähnlichen historischen Leistungen der Tagesredner. Das Meisterstück von Gleißnerei und Vertuschungskunst ist der letzte geschichtliche Abschnitt, die Darstellung der Zeit vom korinthischen Krieg bis zum antalkidischen Frieden. Für den Durchschnittsleser mochte das immerhin eine ausreichende Entlastung der athenischen Politik darstellen.

[1]) Vgl. außer Dionys. v. Halic. de Demosth. 23 auch die, vielleicht von Olympiodor verfaßten *Προλεγόμενα τῆς Πλ. φιλοσοφίας* c. 6, in der Hermannschen Platonausg. Appendix p. 216.

Was aber das Formelle anlangt, so handelt es sich um die ziemlich reiche Beigabe von rhetorischem Zierat, mit dem unsere Leichenrede ausgestattet ist. Platon zeigt, daß ihm der ganze Formenapparat rhetorischer Effekthascherei, als da sind Klangfiguren allerart, Isokola, Paronomasien, Alliteration, wie sie seit Gorgias in der Redekunst Mode geworden waren, zu Gebote steht. Es liegt am Tage, daß es nicht der unverstellte Platon ist, der sich in diesen ausgeklügelten Spielereien gefällt. Seine mimische Kunst macht es ihm leicht, ein Gegenstück zu den Leistungen der Tagesredner zu liefern und durch diese Persiflage zu zeigen, wie billig der Ruhm ist, mit dem die Vertreter der Rhetorik sich brüsten. Nicht in so aufdringlicher Fülle, aber mit ähnlicher Virtuosität, wie er im Gastmahl den Agathon die rhetorischen Trümpfe des Gorgias ausspielen läßt, weiß er hier die Aspasia durch den Mund des Sokrates eine Rede vortragen zu lassen, die das Ohr des Hörers auch durch ihre musikalischen Reize gefangen nimmt. Daß die Übersetzung auf Wiedergabe dieser Klangwirkungen verzichtet, wird man ihr mit Recht als einen Mangel vorwerfen dürfen. Allein es fragt sich, ob ein Versuch der Nachahmung überhaupt angebracht wäre. Man würde meines Erachtens, um auch nur annähernd das Original wiederzugeben, an unsere Sprache Zumutungen stellen müssen, die über das Maß des Erlaubten hinausgehen. Der Übersetzer befindet sich hier in einer ähnlichen Lage, in der sich Gellius (Noct. Att. X, 22, 3) gelegentlich mit seinem Latein dem Griechischen gegenüber befand, indem er bekennt: *Vertere ea consilium non fuit, cum ad proprietates eorum nequaquam posset Latina oratio aspirare, ac multo minus etiam mea.* Der Leser wird also gut tun, um zum vollen Genuß platonischer Kunst zu gelangen, das griechische Original bei Lesung der Übersetzung zur Vergleichung heranzuziehen.

Noch drängt sich eine Frage auf, auf welche es angezeigt scheint in aller Kürze einzugehen. Wie verträgt

sich mit dem nachweislich ironischen Charakter der Rede die durch Cicero (Orator § 151) überlieferte Tatsache, daß in späterer Zeit die platonische Leichenrede alljährlich an bestimmtem Tage öffentlich vorgelesen ward? Konnte man sich über ihren wahren Charakter dermaßen täuschen lassen, daß jeder Gedanke an Ironie von vornherein ausgeschlossen war? Es wäre sehr übereilt, wenn man das schlechtweg leugnen wollte. Im Grunde ist es nichts anderes als ein von Platon selbst gewiß ungeahnter Triumph seiner Kunst. Wir haben schon früher bemerkt, daß ein nicht geringer Teil des Lesepublikums schon zur Zeit ihres Erscheinens diese rhetorische Leistung mit wohlwollender Gläubigkeit aufgenommen haben mag. Kunstvoll hin- und hergeschaukelt zwischen schlicht wahrheitgemäßer Darstellung und starker, aber dem patriotischen Herzen leicht eingehender Übertreibung, zwischen ernster sittlicher Mahnung (an der es namentlich in den beiden letzten, dem Trost und der Ermahnung gewidmeten Teilen nicht fehlt) und verdeckter Persiflage, wird es alles, was geboten wird, ohne weiteres für bare Münze genommen haben. Wo es besonders not tut, wird es über die Schwächen und Erbärmlichkeiten der athenischen Staatskunst durch fein ausgeklügelte Beschönigungen leicht hinweggetäuscht. Die kräftige Betonung der warmherzigen Bereitwilligkeit Athens, allen Bedrängten und Notleidenden stets uneigennützig zu Hilfe zu eilen, als des Grundzuges der athenischen Politik, wird das Ihrige getan haben, das Lesepublikum in eine wohltuende patriotische Stimmung zu versetzen, die, unterstützt durch die rhetorischen Klangfiguren, nichts zu wünschen übrig ließ. Und nun lasse man viele Jahrzehnte vergangen sein, lasse eine Zeit gekommen sein, wo Stimmungen und Eindrücke der Zeit des antalkidischen Friedens längst gänzlich verflogen und vergessen waren, wo von einer selbstständigen Politik Athens überhaupt nicht mehr die Rede war: kein Wunder, wenn da von einem hörenden, nicht lesenden Publikum eine Rede in Ehren gehalten ward, die

neben ihrer täuschenden Kunst schon durch den gefeierten Namen des Platon jeden Verdacht der Unwürdigkeit weit von sich wies.

Übersicht über die Literatur

Menexenus.

Mit Unterstützung von Rudolf Klußmann.

Außer den Texten in den Gesamtausgaben von I. Bekker, von Fr. Ast, von den Zürichern, von K. F. Hermann (Teubneriana), von M. Schanz und J. Burnet nenne ich folgende Ausgaben mit erklärenden Anmerkungen:

Platonis Menexenus et Periclis Thuc. oratio funebris. Rec. et animadversionibus illustr. J. Chr. Gottleber. Lpz. 1782.

Platonis Menexenus im Grundrisse, nebst Untersuchungen über die Zeit u. den Zweck des Dial. von J. H. J. Köppen. Berlin und Stettin 1790.

Platonis Menexenus. Rec., in Lat. convertit et comment. illustr. Vit. Loers. Cöln 1824.

Platonis dialogi quatuor, Laches, Euth., Apol., Menexenus. Illustr. F. G. Engelhardt. Berlin 1825.

Platons Menexenos. Griechisch und Deutsch mit Anm. in der Engelmannschen Sammlung. 2. Aufl. Lpz. (1847) 1877.

Plat. Menexenus. Ed. G. Stallbaum. Ed. II. Gotha 1857.

Le Menexène. Texte gr. avec ... notes par L. C. Leprévost. 2. éd. Paris 1898.

Euthyphro and Menexenos. Ed. by T. R. Mills with notes. London 1902.

Von Übersetzungen nenne ich die deutschen von

Schleiermacher, Fr. II, 3. 2. Aufl. (Berlin 1861) S. 378 ff.

Müller, H., mit Einleitung von K. Steinhart. Bd. 6. Lpz. 1857.

Georgii, L. Stuttg. 1855 (Metzlersche Sammlung).

Zur Erläuterung.

Berndt, Th.: De ironia Menexeni Plat. Dissert. Münster 1881.

—: Bemerkungen zu Pls. Menex. Gpr. Herford 1888.

Böckh, A.: Heidelb. Jahrb. 1808. I, 97.

Bruns, J.: Literar. Porträt der Griechen. . . (Berlin 1896) S. 356—360.

Croiset, A.: Sur le Ménexène de Pl. Mélanges Perrot 1902 S. 59—63.

Diels, H.: Über das dritte Buch der arist. Rhetorik. Philos. und histor. Abh. der Berl. Akad. der Wissenschaften 1886.

Dümmler, F.: Akademika (Giessen 1889). Cap. II.

Gossmann, Elsa: Quaest. ad Graec. orat. funebr. formam pertinentes. Diss. Jenae 1908 p. 36—44.

Gottleber, J. Chr.: Animadvers. ad Pl. Menex. spec. I—VI. Gpr. Meißen 1776—1778.

Gottleber, J. Chr.: Laudatio funebr. Plat. et Pericl. Thuc. contend Meißen 1780.
Gutscher, J.: Ist Plat. der Verf. des Menexenos? Gpr. Marburg in Steiermark 1864. 54 S.
Hermann, K. F.: De Socratis magistris et disciplina iuvenili. Marburg 1837. S. 21 f.
—: Gesch. u. Syst. der pl. Phil. Heidelberg 1839 S. 519 ff.
Höttermann, E.: Pls. Polemik im Menon., Euthyd., Menex. Ztschr. f. d. Gymnasialwesen 63 (1909) p. 81—102.
Kalmus, J. Fr. L.: De Pl. Menex. Gpr. Pyritz 1875.
Knöll, P.: Sind Beziehungen zwischen dem Epitaphios i. Menex. u. dem sog. lysianischen nachzuweisen? Gpr. Krems 1873.
Krüger, K. W.: Hist.-phil. Stud. I (Berlin 1837) S. 224—232.
Le Beau, L.: (Rezension v. Westermanns Quaest. Demosth. II.) Allgemeine Schulzeitung 1833. I. S. 617 ff.
Leickert, A.: Krit. Betrachtungen über Pls. Men. Prg. Studienanstalt Straubing 1879.
Lörs, V.: Quae ratio inter Pl. Menex. et Lysiae laudationem s. epit. intercedat. Gpr. Trier 1846.
Morgenstern, K.: Comment. III de Pl. Rpl. Halis 1794 S. 268.
Perthes, O.: Die plat. Schrift Menex. im Lichte der Erziehungslehre Pls. Gpr. Bielefeld 1886.
Pohlenz, M.: Aus Pls. Werdezeit. Berlin 1913 p. 256—310.
Raeder, H.: Pls. philos. Entwickelung. Lpz. 1905 S. 125 ff.
Roch, F.: Die Tendenz des Plat. Menex. Gpr. Görz 1882.
Sauppe, H.: Die Epitaphia in der späteren Zeit Athens. Nachr. v. d. Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen 1864 S. 199—222 = Ausgewählte Schriften (Berl. 1896) S. 373—387.
Schaarschmidt, C.: Die Sammlung d. plat. Schriften z. Scheidung der echten v. d. unechten untersucht. Bonn 1866 S. 107—109.
Schönborn, C.: Über d. Verh., in welchen Pls. Menex. zum Epit. des Lysias steht. Gpr. Guben 1830.
Schwartz, E.: (Kallisthenes Hellenika.) Hermes 35 (1900) S. 115. 124 f.
Shorey, P.: The so-called arch. „basileus" and Plato Menex. 238 D. Classical Philology 5 (1910) S. 361—362.
Socher, J.: Über Pls. Schriften. München 1920 S. 325—334.
Trendelenburg, A.: Erläuterungen zu Pls. Menex. Prg. Friedrichs-Gymn. Berlin 1905.
Tüllmann, J.: De Plat. qui vulgo fertur Menexeni consilio et origine. Diss. Greifswald 1859. 82 S.
Überweg, Fr.: Untersuchungen über die Echtheit u. Zeitfolge plat. Schriften u. über die Hauptmomente aus Pls. Leben. Wien 1861 S. 143 ff.
Wendland, P.: Die Tendenz des pl. Menex. Hermes 25 (1890) S. 171—195.
v. Wilamowitz, U.: Platon. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin (1919) 1920.
Zeller, E.: Plat. Studien. Tübingen 1839 S. 144—150 (Unechtheit des Menex.).

Inhalt und Gliederung des Dialogs.

A. Einleitung. 234A—236D (c. 1—4).

Menexenos, vom Rathaus kommend, teilt dem Sokrates mit, die Ratsversammlung habe sich soeben mit der Wahl eines Redners für die bevorstehende öffentliche jährliche Leichenfeier beschäftigt, ohne noch zu einem endgültigen Entschluß gekommen zu sein. Da kann Sokrates nicht umhin, scherzend auf den zweifelhaften Wert solcher Lobreden hinzuweisen. Er selbst traue sich unter Umständen eine solche Leistung zu; habe er doch als Schüler der Aspasia erst gestern aus ihrem Munde eine Leichenrede vernommen. Der Aufforderung des Menexenos, ihm diese Rede mitzuteilen, kommt Sokrates bereitwillig nach.

B. Die Leichenrede. 236D—249C (c. 5—21).

I. Lob der Gefallenen. 236D—246B (c. 5—18).

1. Ihre Abkunft (236E—238B. c. 5—7). Sie sind, wie alle Athener, Autochthonen. Denn die Athener sind von Urbeginn an mit dem mütterlichen Boden ihres Landes verwachsen.

2. Ihre Erziehung (238C—239A. c. 8). Sie gründet sich auf die bewährten Einrichtungen und den trefflichen Geist des athenischen Staatswesens, das in Wahrheit eine Aristokratie ist.

3. Ihre Taten (239B—246B. c. 9—18) spiegeln sich wider in der ganzen Geschichte Athens, die in sprunghaftem Überblicke kurz vorgeführt wird von den mythischen Zeiten ab durch die Perioden der Perserkriege, der Pentekontaetie, des archidamischen, des sizilischen, des korinthischen Krieges hindurch bis zum antalkidischen Frieden.

II. Mahnung. 246B—248C (c. 19. 20).

Diese Mahnung legt Sokrates den Gefallenen selbst in den Mund; sie richtet sich an die Söhne, an die Eltern sowie an den Staat.

III. Trost. 248C—249C (c. 21).

Sokrates bekräftigt seinerseits die Mahnung und tröstet die Trauernden durch den Hinweis auf die nie versagende Fürsorge des Staates für die Hinterbliebenen.

C. Schluß. 249C—249E (c. 23).

Menexenos gibt seiner Bewunderung für die Kunst der Aspasia sowie seinem Wunsch Ausdruck, dergleichen noch mehr zu hören.

Platons Menexenos

oder

Die Leichenrede.

Personen: Sokrates, Menexenos.

234 St. 1. Sokrates. Sieh da, Menexenos! Woher? Vom Markte, oder wo sonst her?

Menexenos[1]). Vom Markte, Sokrates, und vom Rathaus.

Sokrates. Wie? Was hast du mit dem Rathause zu schaffen? Oder wäre das nicht ein sprechender Beweis, daß du mit deinem Bildungs- und Weisheitstrieb am Ziele angelangt bist und nun, bereits im Besitze aller nötigen Kenntnisse, höher hinaus willst und dich anschickst, du Glückspilz, in so jungen Jahren uns Ältere unter deine Leitung zu nehmen, auf daß euer Haus nie unbeteiligt sei an dem Regiment über uns.

Menexenos. Wenn du, Sokrates, es zulässest und mir rätst mich der staatsmännischen Laufbahn zu widmen, dann werde ich es an Eifer dazu nicht fehlen lassen, wo nicht, dann unterbleibt es. Jetzt aber hatte ich mich in die Ratsversammlung begeben, weil ich erfahren hatte, der Rat stehe im Begriff den Redner zu wählen, der die Rede auf die Gefallenen halten soll[2]). Denn du weißt ja, es soll demnächst die Leichenfeier stattfinden.

Sokrates. Allerdings. Aber wen haben sie denn gewählt?

Menexenos. Niemanden, sondern sie haben die Wahl auf morgen verschoben. Doch vermute ich, man wird den Archinos wählen oder den Dion[3]).

2. Sokrates. In der Tat, mein Menexenos, ein schönes Los muß es doch für den Menschen sein im Kampfe zu fallen; denn er ist dann einer schönen und

großartigen Bestattung sicher, selbst wenn er in Armut gestorben ist, und auch des Lobes ist er sicher, mag er auch ein Taugenichts sein, und zwar des Lobes von weisen und überlegenden Männern, die ihre Weisheit nicht aus den Ärmeln schütteln, sondern lange Zeit über ihre Reden nachgesonnen haben und so trefflich zu loben verstehen, daß sie jedem sein Teil Ruhm geben, dem der es nicht verdient hat so gut wie dem der es verdient hat, 235 St. und alles mit zierlichen Wendungen schmücken. Dadurch berücken sie unsere Seelen; denn ihr Preis erstreckt sich auf die Stadt so gut wie auf die im Kampfe Gefallenen, sowie auch auf alle unsere Vorfahren aus rückwärtiger Zeit, ja auch auf uns, die noch Lebenden, so daß ich wenigstens, mein Menexenos, in ganz gehobener Stimmung bin, wenn ich so von ihnen gelobt werde, und jedesmal wieder wie gebannt und bezaubert dastehe und lausche, mich wiegend in dem Glauben, ich sei mit einem Rucke größer geworden und vornehmer und schöner. Und, wie gewöhnlich, schließen sich mir auch einige Fremde als Mithörer an, in deren Augen ich nun mit einem Male an Ehrwürdigkeit wachse. Denn die nämliche Erfahrung, die ich an mir selbst mache, machen sie, so scheint es, ihrerseits an mir wie auch an der übrigen Stadt: die Stadt erscheint ihnen bewundernswerter als vorher, unter dem überwältigenden Eindruck, den der Redner auf sie macht. Und das gehobene Gefühl hält bei mir über drei Tage hinaus an. So nachhaltig wirken die Worte des Redners und der Klang seiner Stimme auf mein Gehör ein, daß ich kaum erst am vierten oder fünften Tage wieder recht zu mir komme und mich entsinne, wo eigentlich mein Platz hier auf Erden ist: bis dahin komme ich mir wie ein Bewohner der Inseln der Seligen vor. Solche Gewalt haben über uns unsere Redner.

3. Menexenos. Immer treibst du deinen Scherz mit den Rednern, mein Sokrates. Aber diesmal, glaube ich, wird der Erwählte kein leichtes Spiel haben. Denn die Wahl ist eine so späte, daß nur wenig Zeit übrigbleibt und

der Sprecher wohl genötigt sein wird fast aus dem Stegreif zu reden.

Sokrates. Was soll das heißen, mein Bester? Sie alle haben ja schon fertige Reden im Pulte, zudem ist es ja doch kein Kunststück, dergleichen aus dem Stegreif zu reden. Ja, wenn es darauf ankäme, Athener vor Peloponnesiern zu preisen oder Peloponnesier vor Athenern, dann müßte es schon ein gewandter Redner sein, der überzeugend sprechen und Beifall finden sollte; wenn aber einer, wie in diesem Fall, seine Kraft vor Leuten erprobt, die er selbst lobt, dann will es nicht viel heißen gut zu reden.

Menexenos. Meinst du wirklich nicht, mein Sokrates?

Sokrates. Wirklich nicht, beim Zeus.

Menexenos. Würdest du dich wohl getrauen selbst als Redner aufzutreten, wenn es sein müßte und der Rat dich wählte?

Sokrates. Nun, was mich anlangt, mein Menexenos, so wäre es gewiß kein Wunder, wenn ich imstande wäre dies zu leisten; habe ich doch zur Lehrerin eine Frau, die keine verächtliche Kennerin der Redekunst ist, sondern die schon viele andere treffliche Redner gebildet hat, darunter einen, der eine Leuchte ist unter den Hellenen, den Perikles, des Xanthippos Sohn.

Menexenos. Wer wäre diese? Oder wer könnte es anders sein als Aspasia[4])?

236 St. Sokrates. Ja, von ihr rede ich, und auch von Konnos[5]), des Metrobios Sohn; diese beiden nämlich sind meine Lehrer, dieser in der Musik, jene in der Redekunst. Bei einem Mann, der solche Schule durchmacht, ist es doch kein Wunder, wenn er ein gewaltiger Redner ist. Aber, auch, wer einen schlechteren Unterricht genossen hätte als ich, wer seine Musik von dem Lampros[6]) und seine Beredsamkeit von dem Antiphon erlernt hätte, dem Rhamnusier[7]), müßte gleichwohl imstande sein mit einer Lobrede auf Athener vor Athenern sein Glück zu machen.

4. Menexenos. Und wenn du nun sprechen müßtest, was würdest du vorbringen?

Sokrates. Ich selbst von mir aus vielleicht nichts; wohl aber war ich erst gestern Zuhörer bei der Aspasia, wie sie eine Leichenrede eben für den vorliegenden Fall vortrug. Sie hatte nämlich, was du da mitteilst, auch ihrerseits gehört, daß die Athener im Begriff ständen einen Redner zu wählen. Darauf setzte sie mir im einzelnen auseinander, was man bei solchem Anlaß vorbringen müßte, teils aus dem Stegreif, teils auf Grund früherer Überlegung aus der Zeit, wo sie mit Anfertigung der Leichenrede beschäftigt war, die Perikles als Redner vortrug[8]), indem sie einige Restbestände derselben zusammenstellte.

Menexenos. Hast du auch noch im Gedächtnis was Aspasia sagte?

Sokrates. Sonst verdiente ich doch Strafe; ja ich war ihr eifriger Schüler in dieser Sache und es fehlte nicht viel, so hätte ich Prügel bekommen, weil mein Gedächtnis nicht recht standhalten zu wollen schien[9]).

Menexenos. Nun, dann auf der Stelle heraus damit!

Sokrates. Aber daß die Lehrmeisterin es mir nur nicht übel nimmt, wenn ich ihre Rede unter die Leute bringe.

Menexenos. Sei ohne Sorge, mein Sokrates, und rede. Ich werde dir von Herzen dankbar sein, mag es nun Aspasia sein oder sonst wer, von dem du etwas vortragen willst; rede nur!

Sokrates. Aber wer weiß, ob du mich nicht auslachen wirst, wenn ich alter Mann mich aufs Scherzen verlege.

Menexenos. Nichts weniger als dies, mein Sokrates, sondern rede unter allen Umständen.

5. Sokrates. Nun, dir kann ich nun einmal nichts ausschlagen; ja gesetzt, du wolltest mir zumuten halb entblößt vor dir zu tanzen, so würde ich mich dir zu Gefallen wohl sogar dazu verstehen; denn wir sind ja unter

uns. Also höre! Von den Gefallenen selbst ausgehend sagte sie, wenn mir recht ist, folgendes:

Durch das, was sich soeben vor unseren Augen vollzogen hat, ist jenen von uns das Gebührende erwiesen[10]). Nachdem ihnen das zuteil geworden, wandeln sie nun den vom Schicksal bestimmten Pfad; als Bürger wurden sie vom Staate zu Grabe geleitet, als Familienmitglieder ein jeder von seinen Angehörigen. Durch eine Rede aber soll, wie das Gesetz gebietet, diesen Männern noch die letzte schuldige Huldigung dargebracht werden, und so gebührt es sich. Denn wohl vollbrachter Taten Erinnerung und Ruhm entkeimt aus schön gesprochener Rede für die, welche sie vollführt, in den Herzen derer, die sie hörten. Es bedarf mithin einer Rede, die so geartet ist, daß sie den Verstorbenen das schuldige Lob, den Lebenden aber eine wohlgemeinte Mahnung zukommen läßt, indem sie den Nachkommen und Brüdern ans Herz legt der Tugend der Gefallenen nachzueifern, Vätern und Müttern aber und wer sonst von ältern Vorfahren noch am Leben ist,
237 St. Trost spendet. Wie also stellt sich uns wohl eine Rede dar, die diesen Anforderungen entspricht? Oder welchen Ausgangspunkt möchten wir wohl bei richtigem Verfahren wählen, um wackere Männer zu loben, die bei Lebzeiten infolge ihrer Tüchtigkeit der Stolz und die Freude der Ihrigen waren und die nicht zögerten ihr Leben einzusetzen für die Rettung der Lebenden? Es scheint mir aber eine natürliche Forderung, mit dem Lobe da zu beginnen, von wo ihre Tüchtigkeit sich herleitet. Ihre Tüchtigkeit aber hat ihren natürlichen Ursprung in der Abstammung von Tüchtigen. Preisen wir also zuerst ihre edle Abkunft, sodann ihre Erziehung und Bildung, und endlich wollen wir ihre durch Taten vollzogenen Leistungen in ihrer Herrlichkeit und nach dem Wert, der ihnen zukommt, schildern.

6. Ihres Adels Grund liegt darin, daß ihre Vorfahren ihrer Geburt nach keine Ausländer waren, und daß diese ihre Nachkommen erwiesenermaßen nicht etwa als An-

kömmlinge aus fremden Gegenden nur die Stellung von Schutzverwandten hatten, sondern daß sie Ureingeborene (Autochthonen)[11]) und Bewohner eines wirklichen Vaterlandes waren, in dem sich ihr Leben abspielte; ihre Nahrung erhielten sie nicht von einer Stiefmutter wie andere, sondern von einer Mutter, dem Lande, worin sie wohnten. Auch jetzt, nachdem sie gestorben, ruhen sie nun in heimischen Stätten der Mutter Erde, die sie gebar, erzog und an ihrem Herzen trug. Es ziemt sich also wohl vor allem die Mutter Erde selbst zu preisen. Denn damit wird zugleich auch die andere Forderung erfüllt: der Preis des Adels dieser Gefallenen.

7. Wohl verdient dies Land gepriesen zu werden, nicht nur von uns, sondern auch von allen andern Menschen, und zwar auch noch in mancher andern Beziehung, zunächst und am nachdrücklichsten aber, weil es ein gottgeliebtes ist. Zeugnis für diese Behauptung ist der Hader der über seinen Besitz streitenden Götter und die Entscheidung desselben[12]); denn ein Land, das die Götter ihres Beifalls gewürdigt, wie sollte das nicht des Beifalls aller Menschen sicher sein?

Ein zweites Lob desselben aber dürfte sich mit Recht darauf gründen, daß in einer Zeit, als die ganze übrige Erde Geschöpfe von allerlei Art, wilde Tiere und Vieh hervorbrachte und erzeugte, unser Land sich als unfruchtbar an wilden Tieren und frei davon erwies, unter den lebenden Geschöpfen aber den Menschen sich auserwählte und hervorbrachte, ihn, der durch Verstand die übrigen überragt und allein an Gerechtigkeit und Götter glaubt. Ein gewichtiges Zeugnis aber für die Behauptung, daß dies Land die Vorfahren dieser Verstorbenen sowie unsere eigenen Vorfahren erzeugt hat, ist folgender Umstand: jedes gebärende Wesen hat die nötige Nahrung für das was es hervorbringt. Das ist auch das sichere Kennzeichen bei einem Weib, ob es wirklich geboren hat oder nicht, sondern das Kind nur unterschiebt: hat sie keine Quelle der Nahrung für das Kind, so hat sie auch nicht geboren.

Auch unsere Heimat und Mutter erweist sich durch dies sichere Kennzeichen als Erzeugerin von Menschen. Denn
238 St. als einziges Land in der damaligen Zeit und vor allen andern Ländern hat es menschliche Nahrung hervorgebracht, des Weizens und der Gerste Frucht, wodurch am trefflichsten und besten das menschliche Geschlecht ernährt wird, zum Beweis, daß es in Wahrheit dieses Geschöpf selbst erzeugt hat. Und mehr Kraft noch haben solche Beweise für ein Land als für ein Weib; denn in Schwangerschaft und Erzeugung geht nicht das Weib dem Lande, sondern das Land dem Weibe als Beispiel voran. Mit dieser Frucht aber hat es nicht gekargt, sondern sie auch andern mitgeteilt. Hiernächst ließ die Erde hier den Eingeborenen des Ölbaums Pflanzung hervorsprossen, zum Labsal bei mühseliger Arbeit. Dann nährte und erzog sie sie bis zum mannbaren Alter, nach dessen Eintritt sie ihnen Götter als Herrscher und Lehrer zuführte, deren Namen bei solchem Anlaß unausgesprochen bleiben sollen[13]). Wir kennen sie ja, sie, die uns für das Leben geschickt gemacht haben, indem sie uns zuerst in den Künsten für den täglichen Unterhalt unterwiesen und uns sodann zum Schutze des Landes die Herstellung und den Gebrauch der Waffen gelehrt haben.

8. So erzeugt und erzogen führten die Vorfahren dieser Dahingeschiedenen ein staatlich geordnetes Leben, dessen es sich ziemt in der Kürze zu gedenken. Denn die staatliche Ordnung ist Erzieherin der Menschen, und zwar die treffliche von guten, die entgegengesetzte dagegen von schlechten Menschen. Daß nun unsere Vorfahren unter dem Schutz vortrefflicher staatlicher Ordnung aufwuchsen, gilt es nun zu zeigen, einer Ordnung, der jene sowohl ihre Trefflichkeit verdanken wie auch die jetzige Generation, zu der diese Gefallenen zählen. Denn die nämliche staatliche Ordnung wie damals besteht auch jetzt, eine Aristokratie[14]) (Herrschaft der Besten), die, wie sie von jeher fast immer die Form unseres staatlichen Lebens war, so es auch jetzt ist. Es nennt sie zwar

mancher Demokratie und mancher wieder anders je nach Geschmack; in Wahrheit aber ist es eine Aristokratie unter maßgebender Billigung der Menge. Denn Könige gibt es bei uns immer[15]), vormals aber waren es Könige nach Abstammung, jetzt auf Grund von Wahl. Die eigentliche Gewalt im Staate hat überwiegend die große Menge. Sie legt aber die Ämter und die Gewalt in die Hand derer, die jeweilig in dem Rufe stehen die tauglichsten zu sein, und niemand ist etwa ausgeschlossen wegen Körperschwäche oder Armut oder geringer Herkunft, wie denn umgekehrt das Gegenteil nicht wie in anderen Staaten einem zu bevorzugter Stellung verhilft, sondern es gilt nur eine Bestimmung: wer einsichtig oder tüchtig scheint, der kommt in den Besitz der Gewalt und herrscht. Zurückzuführen aber ist diese unsere Staatsordnung auf die gleiche Abstammung. Denn die anderen Staaten haben sich gebildet aus Menschen verschiedener Abkunft und ungleichartiger Natur, so daß auch ihre staatlichen Ordnungen ungleichartig sind, teils Tyrannenherrschaften teils Oligarchien. Diese staatliche Lebensordnung bringt es mit sich, daß ein Teil der Bevölkerung die anderen für Knechte, diese aber die anderen wiederum für Herren an- 239 St.
sehen. Wir dagegen und die Unsrigen, allesamt Brüder als von einer Mutter abstammend, wollen nichts wissen von Knechten und Herrn in unserm gegenseitigen Verhältnis, sondern die natürliche Gleichheit unserer Abkunft führt uns auch notwendig zur Gleichheit vor dem Gesetz und zu dem Grundsatz, bei der gegenseitigen Schätzung und bei der Rangordnung keinen anderen Maßstab anzuerkennen als den des Rufes der Tüchtigkeit und Einsicht.

9. So haben denn die Väter der Gefallenen und unsere Väter, ebenso wie diese Gefallenen selbst, aufgewachsen in voller Freiheit und ausgezeichnet durch edle Abkunft, viele herrliche Leistungen vollbracht zum Heil aller Menschen im persönlichen wie im öffentlichen Leben, getragen von der Überzeugung, unbedingt als Kämpfer eintreten

zu müssen sowohl gegen Hellenen für die Freiheit von Hellenen, wie auch gegen die Barbaren für die Freiheit aller Hellenen. Des Eumolpos[16]) und der Amazonen[17]) Feldzug nun und noch frühere Unternehmungen gegen unser Land und die glückliche Abwehr dieser Angriffe, sowie den Beistand, den sie den Argivern gegen die Kadmeer[18]) und den Herakliden gegen die Argiver[19]) leisteten, würdig zu schildern reicht die Zeit nicht aus, auch haben Dichter schon genugsam ihre rühmlichen Taten in Liedern besungen und sie so allgemein bekannt gemacht. Wollten wir also versuchen eben diese Taten in ungebundener Rede zu preisen, so wäre das nichts als ein ungleicher Wettbewerb. Davon also tue ich besser abzusehen, da es ja schon seinen würdigen Preis gefunden hat. Was aber noch kein Dichter zur Erlangung würdigen Ruhmes für würdige Leistungen benutzt hat und was noch auf Bewerber wartet, dessen glaube ich gedenken zu müssen als Lobredner und Freiwerber für andere, die es in Liedern oder sonst dichterischer Form zur Darstellung bringen sollen, würdig derer, die es vollbracht.

Von dem aber, was ich meine, steht obenan folgendes. Den Siegeslauf der Perser, der Herren von Asien, die drauf und dran waren, auch Europa unter ihre Knechtschaft zu bringen, hemmten die Sprößlinge dieses Landes, unsere Erzeuger, durch Taten, deren unbedingt an erster Stelle gedacht werden muß zum schuldigen Preise ihrer Tugend. Soll dies Lob nun ein würdiges sein, so muß der Betrachtende sich in Gedanken versetzen in jene Zeit, wo ganz Asien bereits unter der Knechtschaft des dritten Königs stand, von denen der erste, Kyros, mit Befreiung der Perser, seiner Landsleute, voll stolzen Selbstvertrauens auch die bisherigen Herren, die Meder, unter seine Gewalt brachte und sich zum Herrscher des übrigen Asiens machte bis nach Ägypten hin, sein Sohn aber zum Herrn von Ägypten selbst und von Libyen, soweit es zugänglich war, der dritte aber, Dareios, zu Lande seine Herrschaft bis zu den Skythen ausdehnte,

mit seiner Flotte aber das Meer beherrschte und die Inseln, so daß niemand auch nur daran dachte als sein Gegner 240 S
aufzutreten; jedermann hielt es für selbstverständlich, daß die Welt unter seiner Knechtschaft stand. So viele und so große und kriegerische Völker hatte das Perserreich sich untertan gemacht.

10. Auf Grund nun der erlogenen Beschuldigung gegen uns und die Eretrier, wir führten gegen Sardes etwas im Schilde, setzte er ein Heer von fünfzig Myriaden (500000 Mann) auf Lastschiffen und sonstigen Fahrzeugen nebst einer Flotte von dreihundert Kriegsschiffen gegen uns in Bewegung, an ihrer Spitze den Datis mit der Weisung, wenn ihm sein Kopf lieb sei, dürfe er nicht heimkehren, ohne die Eretrienser und Athener als Gefangene mit sich zu führen[20]). Dieser aber schiffte sein Heer in Eretria aus zum Kampf gegen Männer, die damals als die kriegerischsten unter den Hellenen galten und an Zahl nicht gering waren, und überwältigte sie binnen drei Tagen. Dann ließ er ihr ganzes Gebiet, um keinem die Flucht zu ermöglichen, auf folgende Weise genau durchsuchen: seine Krieger mußten an den Grenzen des eretrischen Landes antreten, von Meer zu Meer eine Reihe bilden und sich einander an der Hand nehmend das ganze Gebiet durchziehen, um dem Könige sagen zu können, es sei ihnen keiner aus dem Garne gegangen. In derselben Absicht landeten sie dann von Eretria aus in Marathon, als wäre es ein leichtes Spiel auch die Athener in die nämliche Zwangslage zu bringen wie die Eretrier und sie so gefangen abzuführen. Indem nun dies teils vollbracht, teils in Angriff genommen wurde, kam von den Hellenen keiner weder den Eretriern zu Hilfe noch den Athenern, außer den Lakedaimoniern[21]). Diese aber langten erst einen Tag nach der Schlacht an. Alle anderen, gelähmt von Schrecken, hielten sich ruhig, zufrieden, wenn sie nur für den Augenblick gesichert waren. Wer sich also in diese Lage versetzt, mag wohl erkennen, wie hoch die Tüchtigkeit jener Männer zu schätzen ist,

die bei Marathon dem Barbarenheer entgegentraten, den Übermut (ganz Asiens) züchtigten und zum ersten Male Siegeszeichen über die Barbaren aufrichteten, als Führer und Lehrer für die übrigen Hellenen, ihnen zu zeigen, daß die Persermacht nicht unbezwinglich sei und daß keine Menschenmenge und kein Reichtum gegen die Mannestugend aufkommen kann. Und so behaupte ich denn, daß jene Männer nicht nur in leiblicher Beziehung unsere Väter sind, sondern auch Väter der Freiheit, der unsrigen so gut wie aller Bewohner dieses Festlandes. Denn im Hinblick auf jene Leistung gewannen die Hellenen den Mut auch die folgenden Schlachten für ihre Rettung glücklich zu überstehen, als gelehrige Schüler der Marathonkämpfer.

241 St. 11. Der erste Preis durch Rednermund gehört also jenen Männern, der zweite aber den Seekämpfern und Siegern von Salamis und Artemision. Denn auch von diesen Männern wäre viel zu sagen, in bezug auf die Art, wie sie die zu Land und zu Wasser herannahende Gefahr auf sich nahmen und wie sie sie abzuwehren verstanden. Was mir aber auch an ihnen als das Herrlichste erscheint, das will ich hervorheben, nämlich daß sie eine Leistung vollzogen, die eine unmittelbare Ergänzung derjenigen von Marathon darstellt. Denn die Marathonkämpfer hatten den Hellenen nur so viel gezeigt, daß es möglich sei, wenige gegen viele, die Barbaren abzuwehren. Für die Flotte aber war es noch ungewiß, und die Perser standen in dem Ruf zur See unwiderstehlich zu sein an Masse, Reichtum, Erfahrung und Stärke. Dieses ist denn rühmend hervorzuheben an den damaligen Seekämpfern, daß sie die daraus erwachsende Furcht der Hellenen zerstreuten und sie befreiten von der Angst vor der Masse der Schiffe und Menschen. So kommt denn beiden, den Landkämpfern von Marathon und den Seekämpfern von Salamis das Verdienst zu, der übrigen Hellenen Lehrmeister geworden zu sein, die sie der Furcht vor den Barbaren entwöhnten

12. Als dritte Leistung zur Rettung Griechenlands führe ich die Tat von Plataiai an, sowohl was die Zahl der Kämpfer als ihre Trefflichkeit betrifft, eine Tat, welche die Lakedaimonier und Athener bereits vereinigt zeigt. Die größte und schwerste Gefahr haben also diese alle abgewehrt und ob dieser ihrer Mannestugend werden sie jetzt von uns gepriesen, wie in späterer Zeit von unsern Nachkommen. Nach alle dem standen aber noch viele Staaten auf seiten der Barbaren, und vom König selbst hieß es, er werde in eigener Person einen abermaligen Angriff auf Griechenland machen. Es ziemt sich also, daß wir auch derer gedenken, die das Rettungswerk der Vorgänger zum Abschluß brachten dadurch, daß sie das ganze Barbarentum wegfegten und vom Meere vertrieben. Es waren dies aber diejenigen, welche die Seeschlacht am Eurymedon[22]) lieferten und gegen Kypros zogen, sowie die, welche nach Ägypten[23]) segelten und noch nach vielen andern Punkten. Eine schöne Pflicht ist es ihrer zu gedenken und ihnen dankbar zu sein, daß sie den König dazu brachten, auf seine eigene Rettung zu denken und es aufzugeben auf das Verderben der Hellenen zu sinnen.

13. Dieser Krieg wurde denn von unserer Stadt[24]) 242 St. durchweg zur eigenen Rettung wie zugleich zu der der anderen gleichsprachigen Staaten gegen die Barbaren bestanden. Als es aber zum Frieden[25]) gekommen und die Stadt zu hohem Ansehen gelangt war, da mußte sie über sich ergehen lassen, was nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge den Glücklichen von seiten der anderen Menschen widerfährt, nämlich zuerst Eifersucht und infolge der Eifersucht Neid. Und das verwickelte auch unsern Staat wider Willen in Krieg mit den Hellenen. Es kam nämlich nach einiger Zeit zu einem Kriege, in welchem die Athener als Vorkämpfer für die Freiheit der Böotier bei Tanagra[26]) mit den Lakedaimoniern zusammenstießen; da die Schlacht aber unentschieden blieb, brachte erst die weitere Anstrengung die Entscheidung. Die Spartaner nämlich ließen die, denen sie Hilfe gebracht, im

Stich und zogen ab, die Unsrigen aber siegten in einer dreitägigen Schlacht bei Oinophyta und führten die widerrechtlich Verbannten dem Rechte gemäß wieder zurück. Diese nun sind die ersten nach dem Perserkrieg, die in dieser Grabstätte, vom Staate geehrt, beigesetzt worden sind; denn sie leisteten zuerst Hellenen gegen Hellenen zum Schutze der Freiheit Hilfe und befreiten, sich als wackere Männer bewährend, diejenigen, denen sie Beistand leisteten.

Nach Verlauf von einiger Zeit brach dann wieder ein großer Krieg aus[27]). Alle Hellenen zogen zu Felde, verheerten das Land und lohnten unserer Stadt mit schlechtem Danke. Die Unseren aber besiegten sie in einer Seeschlacht und nahmen ihre Führer, die Lakedaimonier, auf der Insel Sphagia (Sphakteria) gefangen[28]). Sie hatten es nun in ihrer Hand diese umzubringen; aber sie übten Schonung, gaben sie zurück und schlossen Frieden[29]), geleitet von der Überzeugung, gegen Stammesverwandte dürfe man den Krieg nur bis zum Siege treiben ohne die Absicht, zur Befriedigung des Grolles einer einzelnen Stadt der Gemeinschaft der Hellenen den Garaus zu machen, gegen die Barbaren dagegen bis zur Vernichtung. Es ziemt sich also diese Männer zu preisen, die diesen Kampf auf sich nahmen und nun hier ihre Ruhestätte gefunden haben; haben sie doch jeden etwa hervortretenden Zweifel, ob nicht vielleicht in dem früheren Krieg gegen die Barbaren irgendwelche andern es an Tüchtigkeit den Athenern zuvorgetan haben, zerstreut und als unberechtigt erwiesen. Denn sie haben in dieser Lage, da Hellas in Zwiespalt war, durch ihre Überlegenheit im Kriege die Vorkämpfer Griechenlands überwältigt, mit denen sie vormals gemeinsam die Barbaren besiegt hatten, und so den Beweis geliefert, daß sie, auf sich allein gestellt, jenen überlegen sind.

14. Nach diesem Frieden brach dann ein dritter Krieg aus[30]), überraschend und schrecklich, in dem viele brave Männer ihr Leben ließen und hier ihre Ruhestätte ge-

funden haben. Viele von ihnen hatten in Sizilien zu- 243 St.
nächst zahlreiche Siegesmale errichtet als Kämpfer für die Freiheit der Leontiner, denen sie auf Grund beschworener Verträge zu Hilfe kamen durch ein Seeunternehmen in jene Gegenden. Doch die weite Entfernung forderte eine lange Fahrt, wodurch der Staat in eine bedrängte Lage geriet und nicht imstande war ihnen die nötige Unterstützung zu gewähren. So kam es denn, daß sie, entmutigt, dem Unglück anheimfielen, sie, für deren Mäßigung und Mannestugend ihre Feinde und Kriegsgegner mehr Lob übrig haben als man es bei Freunden gegen einander findet. Nicht weniger groß ist die Zahl der hier Beigesetzten, die in den Seekämpfen am Hellespont[31]) siegten, indem sie an einem Tage sämtliche Schiffe der Feinde nahmen und sonst noch gegen viele siegreich waren. Wenn ich aber den Ausbruch dieses Krieges als ein schreckliches und überraschendes Ereignis bezeichnete, so meine ich damit den Umstand, daß die übrigen Griechen ihre Eifersucht gegen unsere Stadt so weit trieben, daß sie nicht davor zurückschraken, sich durch Gesandte mit dem schlimmsten Feinde, dem Perserkönig, in Verbindung zu setzen, um ihn, den sie gemeinsam mit uns erst herausgedrängt hatten, nun auf eigene Hand wieder heranzuziehen, die Barbaren gegen Hellenen, und so alle Hellenen und Barbaren zu einer überwältigenden Macht gegen unsere Stadt zu vereinen. Da bewährte sich nun ganz offensichtlich die Kraft und Trefflichkeit unseres Staates. Denn schon wähnten die Feinde, Athen sei völlig überwunden, auch war die Flotte bei Mytilene bereits abgeschnitten, da segelten die Athener zur Hilfeleistung mit sechzig Schiffen, zu deren Besatzung die Bürger selbst sich hergegeben hatten, aus, besiegten als wahrhafte Helden — worüber nur eine Stimme war — die Feinde und erlösten die Freunde[32]). Aber ein unverdientes Geschick wollte es, daß sie nicht aus dem Meere aufgefischt wurden. Hier haben sie nun ihre Grabstätte erhalten[33]). Ihrer muß man immer in

rühmender Weise gedenken. Denn ihrer Mannestugend verdanken wir nicht nur den damaligen Seesieg sondern auch den siegreichen Gang des übrigen Krieges. Denn durch ihn gewann der Staat den Ruf, daß er unüberwindlich sei im Kriege, und möchte auch die ganze Welt gegen ihn stehen. Ein wohlberechtigter Ruf. Überwunden aber wurden wir nur durch unsere eigene Uneinigkeit, nicht durch die äußeren Feinde. Denn auch jetzt noch sind es nicht jene, die uns überwunden haben, nein, wir selbst haben uns besiegt und uns die Niederlage bereitet. Als dann die Ruhe eingetreten und mit den Feinden Frieden geschlossen war, ward der einheimische Krieg von uns in einer Weise geführt, die, wenn nun einmal innerer Zwist ein unvermeidliches Menschenschicksal sein soll, bei jedem den Wunsch erwecken muß, daß in seinem eigenen Staat die Krankheit keinen schlimmeren Verlauf nehme. Denn wie freundlich und verwandtschaftlich fanden sich die Bürger aus dem Peiraieus und aus der Stadt wieder zusammen[34]), wie sehr ward die Hoffnung der übrigen Hellenen getäuscht, mit welcher Mäßigung
244 St. machten sie dem Krieg wider die in Eleusis ein Ende! Und der Grund von alle dem liegt in nichts anderem als in der wahrhaften Stammeszugehörigkeit, die für feste und stammesbrüderliche Freundschaft bürgt, nicht durch Worte sondern durch die Tat.

Auch der in diesem Kriege durch die Hand von Landsleuten Gefallenen muß man gedenken und sie miteinander wieder versöhnen durch das uns bei solchen Feierlichkeiten wie hier jetzt sich bietende Mittel der Gebete und Opfer, die wir ihren jetzigen unterirdischen Herrschern darbringen, da ja auch wir uns wieder versöhnt haben. Denn nicht aus Bosheit und Feindschaft waren sie aneinander geraten, sondern durch Mißgeschick. Zeugen dessen sind wir selbst, die Lebenden. Denn gleicher Abkunft wie sie, gewähren wir einander Verzeihung für das, was wir getan, wie auch für das, was wir gelitten haben.

15. Darauf trat für uns eine Zeit vollen Friedens ein und der Staat hielt Ruhe, den Barbaren verzeihend, daß sie nach den empfindlichen Schlägen, die wir ihnen versetzt hatten, sich zu kräftigem Widerstand[35]) aufgerafft hatten, den Hellenen dagegen grollend in Rückblick auf das Geschehene, auf den Dank nämlich, mit dem sie der Stadt gelohnt hatten für alles Gute, das sie von ihr erfahren, auf das Bündnis mit den Barbaren, auf die Wegnahme der Schiffe, die einst ihre Rettung gewesen waren und die Niederreißung unserer Mauern zum Lohne dafür, daß wir die Zerstörung der ihrigen verhindert hatten. Die Stadt war nunmehr entschlossen niemals mehr den Hellenen Schutz zu gewähren, wenn Versuche zu ihrer Unterjochung gemacht werden sollten, sei es von Hellenen oder von Barbaren, ein Verhalten, dem sie treu bleiben wollten. Während wir also diese Politik befolgten, setzte sich bei den Lakedaimoniern der Glaube durch, wir, die Verfechter der Freiheit, seien gestürzt und ihre Aufgabe sei es nunmehr, die andern unter ihr Joch zu bringen. Und an dieses Werk machten sie sich nun.

16. Und was bedarf es nun noch großer Weitläufigkeiten? Denn was ich nunmehr noch zu sagen habe, das liegt nicht weit zurück und gehört noch unserer eigenen Zeitgeschichte an[36]). Sind wir selbst doch dessen Zeugen, wie in Angst und Schrecken die ersten unter den Hellenen, die Argiver, Böotier und Korinthier sich Hilfe suchend an unsere Stadt wandten. Und nun das größte Wunder: der König selbst geriet dermaßen in Bedrängnis, daß ihm keine andere Möglichkeit der Rettung übrigblieb als von seiten unseres Staates, dessen Verderben sein eifrigstes Bestreben gewesen war. Und hier ließe sich nun allerdings mit Recht ein Vorwurf gegen unsere Stadt machen, aber billigerweise doch nur insofern, als sie jederzeit allzusehr zur Barmherzigkeit geneigt ist und sich dem Schwächeren hilfsbereit zeigt. Und so konnte sie sich denn auch in der damaligen Zeit nicht entschließen unbeugsam

zu bleiben und an ihrem Vorsatz festzuhalten keinem ihrer ehemaligen Widersacher und Beleidiger, der nun mit Knechtschaft bedroht wurde, Hilfe zu leisten, sondern
245 St. ließ sich erweichen und gewährte Hilfe. Und was die Hellenen anlangt, so befreite sie dieselben durch eigene Hilfeleistung von der Knechtschaft, so daß sie frei waren bis sie selbst einander wieder unterjochten; was aber den König anlangt, so ging sie nicht so weit ihm selbst Hilfe zu leisten, aus Scheu vor den Siegeszeichen in Marathon, Salamis und Plataiai, wohl aber gestattete sie wenigstens so viel, daß Verbannte und Freiwillige ihm zu Hilfe kamen, und dadurch rettete sie ihn, wie allgemein anerkannt. Nachdem sie aber ihre Mauern wieder aufgebaut und ihre Flotte wiederhergestellt hatte, nahm sie den Krieg, als die Lage der Dinge sie dazu zwang, wieder auf und bekämpfte die Lakedaimonier zum Schutze der Parier[37]).

17. Dem König aber ward bange vor unserer Stadt, als er sah, daß die Lakedaimonier im Seekriege versagten; um sich also der Gefahr zu entziehen, forderte er die Abtretung der hellenischen Städte in Asien, die ihm die Lakedaimonier früher überlassen hatten; nur unter dieser Bedingung werde er dem Bunde mit uns und den übrigen Bundesgenossen treu bleiben. Dabei hoffte er auf eine Absage, um so selbst einen Vorwand zum Rücktritt zu erhalten. Und in den anderen Bundesgenossen täuschte er sich — sie waren nämlich bereit auf die Abtretung einzugehen und die Korinthier, Argiver, Böotier und die anderen Bundesgenossen schlossen den Vertrag ab und verpflichteten sich durch Eide, die festländischen Hellenen ihm preiszugeben, unter der Bedingung, daß sie Hilfsgelder von ihm erhielten —, wir allein wollten uns weder zur Auslieferung verstehen noch zu Eidschwüren. So ist denn der edle und freiheitliche Grundzug unseres Staates und sein naturgemäßer Barbarenhaß unerschüttert und gesund geblieben; sind wir doch reine Hellenen und ohne jeden Zusatz von Barbarentum, denn wir haben keine

Familien unter uns als Mitbürger wie die eines Pelops, Kadmos, Ägyptos oder Danaos oder vieler andern, die ihrer Abstammung nach Barbaren und nur dem Gesetz nach Hellenen sind, sondern wir sind recht eigentliche Hellenen, nicht Barbarenmischlinge, und das ist der Grund, daß sich unserer Stadt der Haß gegen fremde Abstammung in so unverfälschter Form eingeprägt hat. Die Folge war indes die, daß wir uns wiederum vereinsamt sahen durch unsern Widerstand gegen das schändliche und sündhafte Unterfangen Hellenen an Barbaren auszuliefern. So kamen wir denn in die nämliche Lage, die uns früher Mißerfolg gebracht hatte. Doch mit Gottes Hilfe haben wir dem Krieg eine bessere Wendung gegeben als damals. Denn mit Abschluß des Krieges[38]) blieben wir eben im Besitz unserer Flotte, unserer Mauern und unserer Pflanzstädte. Selbst die Feinde wären gern auf solche Weise davongekommen. Verluste an wackeren Männern haben wir freilich auch in diesem Kriege zu beklagen, einerseits bei Korinth infolge der örtlichen Schwierigkeiten, anderseits bei Lechaion infolge von Verrat. Als tüchtig bewährten 246 St
sich auch die, welche den König befreiten und die Lakedaimonier von der See vertrieben. Ich nun wecke die Erinnerung daran in euch, euch aber ziemt es einzustimmen in das Lob dieser Männer und sie in Ehren zu halten.

18. Das sind denn die Leistungen der Männer, die hier bestattet liegen und der übrigen, die für die Stadt in den Tod gegangen sind, Leistungen, groß an Zahl und herrlich, soweit sie mitgeteilt worden sind, noch viel größer aber an Zahl und Schönheit, soweit sie übergangen wurden. Denn viele Tage und Nächte würden nicht ausreichen, wenn man alles und jedes aufzählen wollte[39]). Dieser Leistungen eingedenk, soll jedermann die Nachkommen dieser Kämpfer mahnen, nach Kriegsbrauch unverbrüchlich in Reih' und Glied zu bleiben mit den Vorfahren und keinen Schritt zurück zu tun, der Feigheit nachgebend. So ermahne denn auch ich, ihr Söhne

wackerer Männer, euch jetzt und denke auch in der Folgezeit, wo immer ich einen von euch treffe, euch zu ermahnen und anzuhalten zum Eifer im Streben nach dem Ziele möglichster Tüchtigkeit. Für heute aber liegt es mir ob, euch kund zu tun was euere Väter, als sie im Begriff waren in den Kampf zu ziehen, uns ans Herz legten ihren Hinterbliebenen zu vermelden für den Fall, daß ihnen ein Unglück zustieße. Ich will euch aber nichts vorenthalten von dem, was ich von ihnen selbst vernommen und was sie gern selbst euch mitteilen würden, wenn sie es vermöchten. Das schließe ich wenigstens aus dem, was sie damals sagten. Stellet euch demnach vor, ihr hörtet sie selbst in dem, was ich berichte. Es ist folgendes:

19. Liebe Kinder, daß ihr von edeln Eltern abstammt, bezeugt der gegenwärtige Vorgang. Es stand uns frei ein rühmliches Leben zu führen; allein wir wollten lieber in den Tod gehen als euch und unsere Nachkommen entehren und unsere Väter und das gesamte frühere Geschlecht beschimpfen, in der Überzeugung, daß, wer den Seinigen Schimpf antut, des Lebens nicht würdig sei, und daß einen so Unwürdigen weder der Menschen noch der Götter Liebe beglücke, weder auf der Erde noch im Schoße der Erde nach seinem Ende. Möget ihr demnach unserer Worte eingedenk sein! Was ihr je unternehmt, immer laßt die Mannestugend die Begleiterin eueres Tuns sein, überzeugt, daß, wo diese fehlt, alle Güter und Bestrebungen entehrend und schädlich sind. Weder Reichtum gereicht seinem Besitzer zur Zierde, wenn er ein Feigling ist — denn dann wird sein Reichtum die Beute eines anderen und gehört nicht mehr ihm — noch können Körperschönheit und Kraft, wenn sie die Mitgabe eines Feiglings und Elenden sind, ihm zum Schmucke gereichen; vielmehr entehren sie ihn und stellen seine Person und seine Feigheit nur in um so grellere Beleuchtung. Jedes Wissen aber ohne Gerechtigkeit und die übrige Tugend erscheint
247 St. als gemeine Schlauheit, nicht als Weisheit. Darum zeiget

zu Beginn wie am Schluß und überall zu allen Zeiten das Bestreben, wenn irgend möglich, es uns sowie auch den Vorfahren an Ruhm zuvorzutun. Wo nicht, so wisset, daß, wenn wir an Tugend vor euch den Vorrang haben, diese Überlegenheit unsere Schande, wenn wir aber darin hinter euch zurückstehen, diese Unterlegenheit unser Glück ist. Den Höhepunkt aber würde unsere Niederlage und euer Sieg erreichen, wenn ihr euch fähig erweiset, euerer Ahnen Ruhm nicht zu schmälern oder zu vergeuden, getragen von der Erkenntnis, daß es für den Mann, der etwas auf sich hält, nichts Entehrenderes gibt als Ehre für sich zu beanspruchen nicht auf Grund seiner eigenen Verdienste, sondern in Rücksicht auf den Ruhm der Vorfahren. Zwar ist der Eltern Ehre für die Kinder ein herrlicher und schöner Schatz: aber diesen Schatz an Ehren und Gütern zu verbrauchen und ihn nicht den Nachkommen, weil es an selbsterworbenen Gütern und Ehren mangelt, überliefern, ist schändlich und eines Mannes unwürdig. Folget ihr nun diesen Vorschriften, so werdet ihr, wenn auch euch des Schicksals Ruf in das Jenseits führt, zu uns, euern Freunden, als Freunde gelangen. Laßt ihr euch aber gehen und werfet euere Ehre weg, so wird niemand euch freundlich empfangen. Dies sei euern Kindern gesagt.

20. Unsern Vätern aber, soweit sie noch am Leben sind, und unsern Müttern muß man allezeit tröstend zureden, das Unglück, falls es eintreten sollte, gelassen zu ertragen und man soll nicht mit einstimmen in ihr Wehklagen, denn sie bedürfen keiner Anregung zu erhöhter Trauer; das geschehene Unheil gibt ihnen schon Leid genug. Vielmehr soll man ihren Schmerz lindern und besänftigen, indem man sie dessen eingedenk sein läßt, daß die Götter ihren höchsten Wunsch erhörten. Denn sie erflehten ja nicht Unsterblichkeit für ihre Kinder sondern Tugend und Ruhm; und dieser größten Güter sind sie teilhaftig geworden. Nur selten fügt sich dem sterblichen Menschen im Leben alles nach seinem Wunsche. Darum

sollen sie mannhaft ihr Schicksal ertragen. Damit werden sie selbst sich als wahre Väter tapferer Söhne zeigen; lassen sie sich aber gehen, so werden sie im Verdachte stehen entweder, daß sie nicht die unsrigen sind oder daß unsere Lobredner Unwahres von uns berichten. Aber keines von beiden darf geschehen: sondern sie sollen vor allem unser Lob bekräftigen dadurch, daß sie mit der Tat beweisen, sie seien wirklich die Väter tapferer Männer. Das alte Wort „Nichts zu sehr“[40]) hat einen schönen Klang
248 St. und ist in der Tat ein treffliches Wort. Der Mann, der sein Glück überhaupt oder doch größtenteils von sich selbst abhängig macht und es nicht auf andere gründet, deren Glück oder Unglück auch seine Lage wankend machen könnte, der hat den wahren Weg zum glücklichen Leben getroffen: er ist der Besonnene, er der Tapfere und Einsichtige. Er wird, wenn Kinder und andere Güter ihm zuteil werden oder verloren gehen, vor allem andern jenes Wort sich zur Richtschnur machen. Weder in der Freude noch in der Betrübnis wird er das Maß überschreiten, weil er auf sich selbst vertrauen darf. Solchen Männern nun mögen auch die Unsrigen gleichen; dies wünschen, dies fordern wir. Und wir selbst zeigen uns gegenwärtig so: sollten wir jetzt sterben müssen, so werden wir weder dem Unmut noch der Furcht zu sehr nachgeben. Wir bitten demnach Väter und Mütter in gleicher Gemütsstimmung den Rest des Lebens zu leben und sich davon zu überzeugen, daß sie nicht durch Weinen und Wehklagen unser Wohlgefallen erwecken werden; vielmehr, wenn den Verstorbenen Kunde der Lebenden bleibt, so würden sie dadurch gerade unser größtes Mißfallen erregen, weil sie dann sich selbst erniedrigen und ihr Schicksal mit schwerem Herzen ertragen würden: wenn dies aber leicht und mit Mäßigung geschieht, so ist das die größte Freude, die sie uns bereiten können. Denn was unser Schicksal betrifft, so wird es einen Ausgang nehmen, wie er für Menschen nicht rühmlicher sein kann; daher sollte man es eher preisen als beweinen. Mögen sie aber unserer

Weiber und Kinder sich annehmen, sie erziehen und diese Aufgabe sich angelegen sein lassen; dann dürften sie wohl am besten ihren Schmerz vergessen und rühmlicher und pflichtmäßiger leben und so, wie es uns lieber ist.

Dies sei es, was wir den Unsrigen mitgeteilt zu wissen wünschen. Den Staat aber möchten wir auffordern, daß er für unsere Väter und Söhne Sorge trage[41]), diese in edler Weise zu bilden, jene im Alter geziemend zu verpflegen. Doch wir sind überzeugt, er wird auch ohne unsere Mahnung diese Fürsorge übernehmen.

21. Dies also, ihr Eltern und Kinder der Verblichenen, trugen jene uns auf euch mitzuteilen und ich komme diesem Auftrag nach besten Kräften nach. Und euch selbst bitte ich in jener Namen, die einen, den Ihrigen nachzueifern, die andern, gutes Mutes zu sein hinsichtlich ihres eigenen Schicksals, da wir persönlich und von Staats wegen euere Verpflegung übernehmen und für euch Sorge tragen werden, wo auch immer einer einem Familiengliede der Gefallenen begegnen mag. Was die Sorge des Staates anlangt, so wißt ihr ja selbst, daß er Gesetze gegeben hat zur Versorgung der Kinder und Erzeuger derer, die im Kriege gefallen sind, und daß es vor allen anderen Bürgern dem höchsten Beamten zur Pflicht gemacht ist darüber zu wachen, daß den Vätern und 249 St
Müttern dieser Männer kein Unrecht geschehe. Die Sorge aber für den gemeinsamen Unterhalt und die Erziehung der Kinder übernimmt der Staat selbst, eifrig darauf bedacht, daß ihnen selbst ihr Waisenstand ein Geheimnis bleibe; denn er selbst — der Staat — vertritt Vaterstelle an ihnen, so lange sie noch unmündig sind. Sind sie aber in das Mannesalter eingetreten, so läßt er sie in ihr eigenes Heimwesen einziehen, nachdem er sie mit vollem Waffenschmuck ausgerüstet hat und unter Hinweisungen und Erinnerungen an des Vaters Bestrebungen ihnen die Werkzeuge der väterlichen Tugend übergibt, zugleich zum guten Vorzeichen für die Zukunft, auf daß ein jeder den väterlichen Herd betrete mit dem Vorsatz dort mit Kraft

seiner Aufgabe zu walten als ein mit Waffen Geschmückter. Die Gefallenen aber zu ehren, daran hält er unverbrüchlich fest, indem er Jahr für Jahr für alle gemeinschaftlich die übliche Feier abhält neben dem, was persönlich einem jeden für sich zuteil wird, überdies auch noch gymnische Kampfspiele und Wettrennen mit Pferden sowie musische Spiele jeder Art veranstaltet und so recht eigentlich für die Gefallenen in die Stelle eines Erben und Sohnes eintritt, für die Söhne aber in die Stelle eines Vaters, für die Erzeuger endlich und ihre Vertreter in die Stelle eines Pflegers, allen für alle Zeit Fürsorge gewährend. Dessen eingedenk müßt ihr euer Leid gefaßter ertragen. Denn nicht nur die Heimgegangenen sondern auch die Lebenden werdet ihr euch dadurch zu größtem Dank verpflichten und am leichtesten Pflege üben sowie Pflege empfangen. Nun aber ist es Zeit von hinnen zu gehen, für euch sowohl wie für alle übrigen, nachdem ihr dem Gesetze gemäß den Gefallenen die Totenklage habet zuteil werden lassen.

22. Hiermit, mein Menexenos, hast du die Rede der Milesierin Aspasia.

Menexenos. Wahrlich beim Zeus, mein Sokrates, hochbegnadet muß doch diese Aspasia sein, wenn sie, ein Weib, deiner Darstellung nach solcher rednerischer Leistungen fähig ist.

Sokrates. Nun, wenn du Mißtrauen hegst, so komme nur mit und du wirst sie selbst reden hören.

Menexenos. Oft genug, mein Sokrates, habe ich Begegnungen mit Aspasia gehabt und kenne recht wohl ihre ganze Art.

Sokrates. Wie also? Bewunderst du sie nicht und mußt du ihr nicht Dank wissen für diese Rede?

Menexenos. In der Tat, mein Sokrates, bin ich voll Dankes für diese Rede, mag dieser Dank nun jener gebühren oder dem, der sie dir, wer er auch sein mag, mitgeteilt hat, und außerdem weiß ich besonderen Dank[42]) dem, der sie soeben vorgetragen hat.

Sokrates. Nun gut. Aber verrate mich nur nicht, damit ich dir auch weiter noch recht viele schöne Staatsreden von ihr mitteilen kann.

Menexenos. Fürchte nichts, ich werde dich nicht verraten; nur mitteilen mußt du sie mir.

Sokrates. Nun, das soll geschehen.

Anmerkungen

zum Menexenos.

[1]) S. 137. Menexenos ist uns aus dem Dialog Lysis bekannt, wo er, noch ein halber Knabe, als trauter Freund des Lysis auftritt. Dort wird er als schon zur Streitrede geneigt (ἐριστικός) geschildert; im vorliegenden Dialog wird er als bereits einige Jahre älter vorgeführt, etwa im 20. Lebensjahr, mit welchem Jahre die jungen Athener das Recht erhielten, in der Volksversammlung aufzutreten. Daß er beim Tode des Sokrates zugegen war, erfahren wir aus dem Phaidon (59 B).

[2]) S. 137. Über diesen wahrscheinlich seit den Perserkriegen eingeführten Brauch gibt Auskunft Thukydides II, 34.

[3]) S. 137. Archinos, ein bekannter Redner, war hervorragend beteiligt an der Befreiung Athens und der Wiederherstellung der Demokratie durch Thrasybulos im Jahre 403 v. Chr. Der Panegyrikos des Isokrates soll einiges enthalten, was einer Leichenrede des Archinos entnommen ist. Über Dion wissen wir nichts Näheres.

[4]) S. 139. Aspasia, die schöne und geistvolle Milesierin, nahm in Athen eine Stellung ein, ähnlich derjenigen, die Ninon de Lenclos im glänzenden Zeitalter Ludwigs XIV. in Paris einnahm. Bekannt ist ihr nahes Verhältnis zu Perikles, dem sie einen Sohn gebar. Sokrates verkehrte gern mit ihr und mag sie scherzhaft wohl manchmal seine Lehrerin genannt haben. Vgl. Xen. Mem. II, 6, 36.

[5]) S. 139. Diesen Konnos, einen herabgekommenen Zitherspieler und Musiklehrer, nennt Sokrates auch im Euthydem 272 C als seinen Lehrmeister in der Musik, natürlich ebenso scherzhaft wie hier. Sokrates war nämlich von dem Komödiendichter Ameipsias als Schüler des Konnos auf die Bühne gebracht worden und zwar wie er als schon bejahrter Mann von den übrigen Schülern, also von Knaben, als ungelehrig verspottet wird. Das ist es, was seinen auf Konnos bezüglichen Äußerungen in unserem Dialog wie im Euthydem zugrunde liegt.

[6]) S. 139. Lampros, ein großer Kenner der Musik, war u. a. der Lehrer des Sophokles in der Musik gewesen. Sokrates treibt also ein tolles Scherzspiel.

[7]) S. 139. Antiphon, der Rhamnusier, ist der berühmte Redner, als dessen Schüler auch Thukydides galt.

[8]) S. 140. Das deutet auf eine Anlehnung unserer Leichenrede an die berühmte Leichenrede des Perikles im zweiten Buch des Thukydides hin, wie denn das Altertum an diesem Zusammenhang nicht zweifelte. Vgl. die Einleitung S. 126. 129.

[9]) S. 140. Sokrates hatte ein Gedächtnis von einer Stärke und Zuverlässigkeit wie wenige andere. Man lese darüber die Worte des

Alkibiades im Protagoras (336D). Um so drolliger nimmt es sich aus, wenn Sokr. hier von Vergeßlichkeit redet, ähnlich wie Prot. 334D und Phaedr. 235D.

[10]) S. 141. Sehr abschätzig äußert sich über diesen Eingang der Rede Dionys. v. Halic. p. 1028ff. ed. Reiske.

[11]) S. 142. Über diese vielgerühmte Autochthonie der Athener vgl. 245D und von Stellen bei anderen Rednern z. B. Isocrates Paneg. 23, 4. Die weitere allegorische Ausführung dieses Punktes zeigt die ironische Kunst Platons auf ihrer vollen Höhe.

[12]) S. 142. Dieser Streit spielte sich ab zwischen Poseidon und Athene. Poseidon hatte Attika mit Quellwasser, Athene mit dem Ölbaum beschenkt. Die Götter entschieden für Athene. Götterstreit, in Pls. Augen sonst eine Blasphemie, wird in diesem Scherzspiel geradezu ein Ehrenakt.

[13]) S. 143. Es sind das Athene, Hephaistos, Ares.

[14]) S. 143. Über diese feine Ironie s. Einleitung p. 131.

[15]) S. 144. Witzige Anspielung auf den *ἄρχων βασιλεύς*, der tatsächlich mehr einen Ehrenposten inne hatte als ein machtvolles Amt.

[16]) S. 145. Eumolpos, ein Sohn des Poseidon, war der Anführer der Eleusinier im sog. Eleusinischen Krieg gegen den König Erechtheus. Er galt als Stifter der Eleusinischen Mysterien.

[17]) S. 145. Bezieht sich auf den sagenhaften und von den bildenden Künsten oft dargestellten Kriegszug der Amazonen gegen Theseus, der ihre Königin Hippolyta geraubt hatte.

[18]) S. 145. Nach dem mißglückten Krieg der Sieben gegen Theben verband sich Theseus mit dem König von Argos, Adrastos, und besiegte die Thebaner.

[19]) S. 145. Es handelte sich dabei um die von Eurystheus, dem Könige von Sparta, geforderte Auslieferung der Herakliden. Eurystheus ward von Theseus besiegt.

[20]) S. 146. Vgl. Legg. 698C.

[21]) S. 146. Von der durch andere Schriftsteller bezeugten Hilfe der tausend Plataier scheint Pl. nichts gewußt zu haben, da er auch in den Gesetzen (698D) ihrer nicht gedenkt.

[22]) S. 148. Ein Fluß in Pamphylien, wo die Perser zu Wasser und zu Lande von Kimon besiegt wurden im Jahre 469 v. Chr.

[23]) S. 148. Die Athener schickten dem Satrapen Inaros, der sich gegen Persien empört hatte, eine Flotte zu Hilfe. Nach einigen Jahren glücklichen Kampfes ward diese Flotte von Megabyzos auf der Insel Prosopitis eingeschlossen und aufgerieben. Das letztere läßt Sokrates natürlich weg.

[24]) S. 148. Hier folge ich in der Gestaltung des verdorbenen Textes Madvig, der für das überlieferte *πάσῃ τῇ πόλει* schreibt *πᾶς τῇ πόλει*.

[25]) S. 148. Das ist der Friede des Kallias 445 v. Chr. Wenn von hier aus nun wieder zeitlich zurückgegriffen wird, so ist das eine Folge der 239B gegebenen Disposition, nach welcher erst der Krieg gegen die Barbaren, sodann die heimischen Kriege der griechischen Stämme untereinander im Überblick dargestellt werden sollten. Vgl. Pohlenz p. 284f. Es liegt in der Natur der hier zu

lösenden Aufgabe, einer Rede nämlich zum Ruhme des Vaterlandes, wie es eine öffentliche Leichenrede dieser Art im wesentlichen sein mußte, daß dieser zweite Teil sich mehr durch die Kunst des Verschweigens und Übermalens als der wahrheitsgemäßen Mitteilung auszeichnet. Was nicht in das Rezept paßt, wird übergangen oder in entstellender Weise wiedergegeben. Kein Wunder also, daß dieser Teil sich sehr zu seinem Nachteile von dem ersten Teil unterscheidet, der in durchaus würdigem und eindrucksvollem Tone gehalten ist.

[26]) S. 148. Die Schlacht bei Tanagra, in der die Spartaner siegten (während sie nach unserer Stelle unentschieden blieb), fällt in das Jahr 457 v. Chr. Wenn unsere Stelle die Schlacht bei Oinophyta, in der die Athener über die Böoter siegten, wie der Text zu besagen scheint, schon drei Tage nach der ersteren stattfinden läßt, während sie nach besseren Nachrichten erst 62 Tage nachher stattfand, so beruht das vielleicht nur auf einer Zweideutigkeit der Worte *τρίτῃ ἡμέρᾳ*. Ich deute diese Worte lieber mit Stallbaum auf eine dreitägige Dauer der Schlacht bei Oinophyta und habe demgemäß übersetzt.

[27]) S. 149. Der peloponnesische Krieg erscheint hier noch nicht als ein Ganzes, sondern nach seinen einzelnen Abschnitten. Er wird mit kühnster Sprunghaftigkeit behandelt, indem nur einige wenige Ereignisse ohne Zusammenhang herausgegriffen werden.

[28]) S. 149. Damit ist die im Jahre 425 v. Chr. vollzogene Besetzung der Insel Sphakteria bei Pylos durch die Athener gemeint, wobei 120 Spartiaten gefangengenommen wurden. Thuc. IV, 1—38.

[29]) S. 149. Der Friede des Nikias nach der Schlacht bei Amphipolis im Jahre 421 v. Chr.

[30]) S. 149. Die unglückliche sizilische Expedition in den Jahren 415—413 v. Chr.

[31]) S. 150. Nach dem sizilischen Unglück fielen eine Anzahl Bundesgenossen Athens im Bereiche des ägäischen Meeres, gestützt durch den Beistand der Spartaner, von Athen ab, so daß es zu lebhaften Seekämpfen kam, deren bedeutendstes Ereignis die für die Athener siegreiche Seeschlacht bei Kyzikos war im Jahre 411 v. Chr.

[32]) S. 150. Das ist die berühmte Arginusenschlacht im Jahre 406 v. Chr., in der die Athener glänzend siegten. Doch hatte der Sieg ein trauriges Nachspiel. Von den siegreichen Führern wurden durch Volksbeschluß sechs zum Tode verurteilt, weil sie angeblich verabsäumt hatten die Toten aus dem Meere aufzufischen. Tatsächlich hatte ein Sturm dies unmöglich gemacht.

[33]) S. 150. In sog. Kenotaphien, d. h. in leeren Grabstätten, die aber mit den Namen der Vermißten geschmückt waren.

[34]) S. 151. Damit wird schonend die Zeit der 30 Tyrannen und der dann folgenden Wiederherstellung der Demokratie geschildert. Über die Mäßigung der siegreichen Demokratie spricht sich Pl. auch im siebenten Brief (325 B) anerkennend aus.

[35]) S. 152. Dies ist der Sinn der Worte *ἱκανῶς οὐκ ἐνδεῶς*, die zusammengehören und nur ein verstärktes *ἱκανῶς* darstellen, wie Vahlen, Opusc. ac. II, 367 f. nachweist.

[36]) S. 152. Es war keine leichte Aufgabe für Pl., die Politik

Athens, die zu dem Bündnis mit Persien führte, leidlich zu drapieren. Platon kannte die geschichtlichen Vorgänge sehr genau, namentlich die Ereignisse des korinthischen Krieges, muß aber hier über das Ganze einen Schleier breiten.

[37]) S. 153. Davon ist sonst nichts bekannt. Man hat deshalb für *Παρίων* mancherlei Vorschläge gemacht. Pohlenz will *Περσῶν* dafür einsetzen.

[38]) S. 154. Durch den Antalkidischen Frieden im Jahre 387 v. Chr., den niemand mehr verabscheute als Platon. Aber hier mußte er eben aus Schwarz Weiß machen.

[39]) S. 154. Diese jesuitischen Floskeln muß man dem Pl. zugute halten. Die gleich folgenden Mahnungen bilden dazu das wirksame Gegengewicht. Sie befreien den Redner gleichsam von der Gewissensbelastung, deren er sich schuldig gemacht. Schon der Kunstgriff, dessen er sich bedient, sie den Gefallenen selbst in den Mund zu legen, zeugt von dem Bemühen ihnen besonderen Nachdruck zu geben; man darf getrost sagen, daß sich uns in diesen Mahnungen der eigentliche und echte Platon darstellt. Schon im Altertum wurde diese Partie als das eigentliche Juwel der Rede geschätzt, und selbst der dem Platon wenig geneigte Dionys v. Halikarnaß muß in die Anerkennung einstimmen. Im übrigen vergesse man nicht, daß sich Sokrates für alle etwaigen Extravaganzen von vornherein durch die Maske der Aspasia gedeckt hat.

[40]) S. 157. Auf dies dem Lakedaimonier Chilon zugeschriebene Wort wird auch Prot. 343 B hingewiesen.

[41]) S. 158. Auf die Versorgung und Erziehung der Hinterbliebenen der im Kriege Gefallenen legte der athenische Staat großes Gewicht. Das entspricht ganz der Sinnesart Platons, der in den Gesetzen die Fürsorge für die Waisenkinder mit ganz besonderer Herzenswärme behandelt hat im 11. Buch 926 D ff.

[42]) S. 159. Hier folge ich der Verbesserung von Heindorf, der für *πρό γε ἄλλων πολλήν* schreibt *πρός γε ἄλλην πολλήν*.

Register

zu

Charmides. Lysis. Menexenos.

A.

Abaris (Hyperboreer) 26.
Ägypten 145. 148.
Ägyptos 154.
Aixon 116.
Aixone, attischer Gau 82.
Akademie 80.
Amazonen 145.
Anakreon 25.
Analogieschlüsse 28. 39. 43 u. ö.
Angehörige, das (*τὸ οἰκεῖον*, das Eigene) 113 f. 114 (Verhältnis zum Gleichartigen).
Antalkidischer Frieden 126 ff. 154.
Antiphon der Rhamnusier 139.
Archinos 137.
Arginusenschlacht 150.
Argiver 145. 152 f.
Aristotelische Zeugnisse 124.
Artaxerxes 150. 152.
Artemision 147.
Arzt 21. 23 f. (thrakischer) 37. 49 f. 53. 101. 104. 107.
Asien 26. 90. 153.
Aspasia 123 ff. 139 ff. 159.
Aspasia, Dialog des Äschines 127.
Athen, Athener 90. 128. 139 ff. 146 ff. Autochthonentum der A. 142. 154. Aristokratischer Charakter ihrer Verfassung 143 ff.
Augenkrankheit 91.

B.

Barbaren 91. 145 ff.
Baukunst 33. 39. 48.
Bedächtigkeit 28 f. (*ἡσυχιότης* als wesentliches Merkmal der *σωφροσύνη*).
Begierde (*ἐπιθυμία*) 43. 111.
Beleidigung 98.
Besonnenheit (*σωφροσύνη*) 2 ff. 25 ff. 27 ff. (Verhältnis zur Bedächtigkeit). 28 (Verhältnis zur Schönheit). 30 f. Verhältnis zur Schamhaftigkeit 32 ff. (= das Seinige tun). 38 ff. (= Selbsterkenntnis) 39 (Wissen). 55 f. (= Erkenntnis des Guten und Schlechten) Nutzen der B. 42. 53 ff. 56 f.
Bewegung (*κίνησις*) 45 f.
Beziehungsbegriffe s. Verhältnisbegriffe.
Bleiweiß 105.
Böotier 148. 152.
Bös (*κακός*) 98 f. (zwischen Bösen keine Freundschaft). 99 (der B. sich selbst nicht gleich). 110 (Verhältnis zum Guten).
Brettspiel 55.

C.

Chairephon 18. 20. 60.
Charmides 19 ff. 60.

D.

Danaos 154.
Dareios 94. 145.
Datis 146.
Delphi 38.
Demokrates, Vater des Lysis 82. 83. 89.
Demophon, Vater des Menexenos 86.
Dichter 84 f. 98 f. 145.
Doppelte, das 45.
Dropides 25 (Bruder des Solon).
Durst 111.

E.

Ehrenstellen (*τιμαί*) 94.
Eigene, das (*οἰκεῖον* = Gutes) 36 vgl. 113 f. und Angehörig.
Eleusis 151.
Eltern und Kinder 96. 155 ff.

Entgegengesetztes s. Gegensätze.
Eretrier 146.
Erkennen der Erkenntnis 6ff. 44ff. s. Wissen.
Erröten 26 (Zeichen der Schamhaftigkeit).
Erzbearbeituug 54.
Eumolpos 145.
Eurymedon 148 (Schlacht am E.).

F.

Fachkunde 49ff. 65.
Farbe 43. 104f.
Faustkampf 28.
Feindschaft (ἔχθρα) 96. 102f.
Feldherrnkunst 53. 56.
Freundschaft (φιλία) 67ff. 95ff. (zwischen wem und wem?) 96. 98ff. (zwischen Gleichen). 99 (unter Guten).
Furcht (φόβος) 44.

G.

Gattungen (γένη) 103 (drei). 110.
Gegenliebe 95ff.
Gegensätze (ἐναντία) 101 (ihre kosmische Bedeutung). 106.
Gehör (ἀκοή) 43. 45.
Gelehrigkeit (εὐμαθία) 29.
Geometrie 40.
Gerade und Ungerade 85 (Spiel).
Gerechtigkeit 2f. 48. 155.
Gesundheit (ὑγίεια) 39. 48. 55. 56f. 108.
Gewichtskunde (στατική) 40.
Glaukon, Vater des Charmides 19. 26.
Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit 98ff. 104f. (wirkliche und scheinbare). 114.
Glück (εὐδαιμονία) 55. 87f. 157 (jeder selbst seines Glückes Schmied).
Goethe 3. 68.
Gold 94. 109f.
Gorgias 132 (gorgianischer Stil).
Götter 142 (ihr Streit um Attika). 143.
Griechisch sprechen 27.
Größen (μεγέθη) 45.
Großkönig 90.
Gute, das (ἀγαθόν) 36f. 55ff. 99 (Freundschaft nur unter Guten). 102ff. (das weder Gute noch Schlechte). 103 (das Gute schön). 110f. (Verhältnis zum Schlechten). 114.
Gymnasium s. Ringschule.

H.

Hahn 94.
Hälfte und Doppeltes 45.
Handlung (πρᾶξις) 51.
Handwerker (δημιουργός) 33. 35. 37.
Harmonische, das 48.
Hauswesen 51. 52.
Heilkunde (ἰατρική) 23f. 33. 39. 48. 49f. 55. 56. 104. 108. 111.
Hellenen und Barbaren 91. 145. 146ff.
Hellespont (Seekämpfe) 150.
Herakles 83.
Herakliden 145.
Hermaienfest 85. 115.
Hesiod 35f. 101.
Hieronymos, Vater des Hippothales 80. 81.
Hippothales 80. 116.

I (J).

Ideenlehre 108f. (Andeutung derselben).
Isthmische Spiele 83.
Jugendschönheit 19f.

K.

Kadmeer (Thebaner) 145.
Kadmos 154.
Kallaischros, Vater des Kritias 19. 46.
Kinder und Eltern 87ff. 96. 155ff.
Kleinigkeit (σμικρόν τι) in ironischem Sinn 20. 54. 61. 65.
Knöchelspiel 85.
Königshalle 18 (in Athen).
Konnos 139.
Kopfschmerzen 21ff.
Korinthier, korinthischer Krieg 152ff.

Körper (*σῶμα*) 104. 108 (an sich weder gut noch schlecht).
Krankheit 104. 107. 110.
Kritias 19. 34ff. 60.
Ktesippos 80ff. 116.
Künste (*τέχναι*) 56.
Kydias, Dichter 22.
Kypros 148.
Kyros 145.

L.

Lakedaimonier 146. 148ff. 152.
Langsamkeit 28f.
Lampros 139.
Leben (*βίος*) 51 (Lebensführung. 55f. (das verständnisvolle L.).
Lechaion 154.
Leichenfeier, Leichenreden 126ff. 137ff. 159.
Leierspiel 90.
Leontiner 150.
Lesen 28.
Libyen (Afrika) 145.
Liebe (*ἔρως, φιλία*) 44. 95f. (einseitige).
Liebe, das (*τὸ φίλον*, das Befreundete) 109 (das ursprünglich Liebe).
Liebling 84.
Lykeion 80.
Lysis 69. 81ff.
Lysis, der Großvater 83. 116.

M.

Machen (*ποιεῖν*) 35f. (dist. Tun, *πράττειν*).
Marathon 146. 147. 153.
Maultiergespann 88.
Meder 145. s. Perser.
Meinung (*δόξα*) 44.
Menexenos 69. 85ff. 93 (streitsüchtig). 116. 137ff.
Menge (*πλῆθος*) 45.
Menschenschicksal 151.
Metrobios 139 (Vater des Konnos).
Mikkos 80 (Turnlehrer).
Mittel und Zweck 109f.
Musik 48.
Mutter 89 (und Sohn).
Mythos 128.
Mytilene 150 (Arginusenschlacht).

N.

Namengeber, der 57.
Nemeische Siege 83.
Nutzen der Besonnenheit 37f. 42. 46. 53ff. in Beziehung auf die Freundschaft 100ff.

O.

Oinophyta 149 (Schlacht bei O.).

P.

Pädagogen 88. 115.
Paiania, attischer Demos 80.
Pankration 28.
Panops 80 (Quelle des P.).
Parier 153.
Peiraieus 151.
Peloponnesischer Krieg 149f.
Peloponnesier 139.
Pelops 154.
Perikles 139.
Perserkriege 145f. 152ff.
Person und Sache 47.
Pferde 88. 94. 96.
Plataiai 148. 153.
Potidaia 18 (Schlacht bei P.).
Prodikos 36.
Pyrilampes 25f.
Pythische Siege 83.

R.

Rechenkunst 40. 55.
Redner für die Leichenfeier 137 (ihre Wahl). 138f. (ihre Aufgabe und Erfolge).
Reichtum 155.
Ringkunst und Ringschulen 28. 18 (des Taureas).
Ruhm 156 (und Tugend).

S.

Sache und Wort 36. Sache und Person 47.
Salamis 147. 153.
Scharfsinn 29.
Schierling 109.
Schlauheit (*πανουργία*) 155 opp. Weisheit (*σοφία*).

Schlacht bei Potidaia 18.
Schlecht (*κακός*) 110ff. s. gut, bös.
Schnelligkeit und Langsamkeit 28f.
Schön, Schönheit 28ff. 103. 155.
Schusterei 54. 56.
Seele 24 (Verhältnis zum Körper). 106.
Sehkraft 43. 45.
Selbsterkenntnis 38ff. 47ff.
Selbstgenugsamkeit 100.
Seinige, das (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*) 32ff.
Sententiöses 32. 51. 53. 139.
Sinneswahrnehmungen (*αἰσθήσεις*) 43.
Sizilische Expedition 149f.
Skythen 145.
Sokrates 1ff. 19f. (Richter über Jugendschönheit). 39 (Selbstcharakteristik). 41 (Eigenart). 53. 57. 58 (Selbstcharakteristik). 81. 94 (Freundschaftsbedürfnis). 115 (Gedächtnis, ironisch). 136ff. (Scherze über die Redner). 140 (Gedächtnis).
Solon 21. 25.
Spartaner 148.
Sphagia (Sphakteria), Insel 149.
Sprichwörtliches 42. 86. 103. 157.
Sprüche, delphische 38.
Staatskunst 48. 51. 52.
Staatsfürsorge 158f. (für die Hinterbliebenen der Gefallenen).
Statik 40.
Steuermann 53. 56.

T.

Tanagra 148.
Taureas 18 (Gymnasium des T.).
Textkritisches 61. 62. 64. 66. 116. 117. 120. 120f. 121.
Thebaner (Kadmeer) 145.
Thrakien 23f. 58.
Thukydides 129ff. (Leichenrede).
Traum 53.
Tugend (*ἀρετή*) 2f.
Tun, dist. Machen 35f.

U.

Ungelehrigkeit (*ἀμαθία*) 29.
Unwissenheit (*ἄγνοια*) 42. 106.

V.

Verbindungen, natürliche und künstliche 104f.
Vergleiche 19f. (Schmitzenschnur). 20 (Götterbild). 22 (Feuerfunke). 34 (Dichter und Schauspieler). 46 (Gähnen). 84 (Jäger). 98 (Weg). 106 (Jäger) 107 (Schwindler). 115 (Gerichtsherren). 145 (Freiwerber).
Verhältnisbegriffe 44ff.
Vorlesen 89f.

W.

Wachteln 94. 96.
Wahrheit (*ἀλήθεια*) 41 (darf nicht verborgen bleiben). 58.
Wahrnehmung 43.
Wahrsagekunst (*μαντική*) 54. 55.
Waisenversorgung 158f.
Wärme 45f.
Weberkunst 33. 40. 56.
Weder — noch 102ff.
Weib 142f. (Kennzeichen des Gebärens).
Weisheit (*σοφία*) 98 (ihre Lehrer). 106. 155 (opp. Schlauheit).
Werktätigkeit 35f.
Werkmeister 37. 54.
Wettkämpfe 83. 87.
Wissen (*ἐπιστήμη*) 6ff. 44ff. (Wissen des Wissens). 39ff. 155.
Wollen 43.
Wort 36 (und Sache).
Wundermann 55.

Z.

Zamolxis 23ff. 26.
Zauberspruch 22ff. 58f.
Zeus 83.
Zitherspiel 28.
Zweck 109f. (und Mittel).

G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H. Naumburg a. S.

114 (30)

DEC - 4 1986

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY